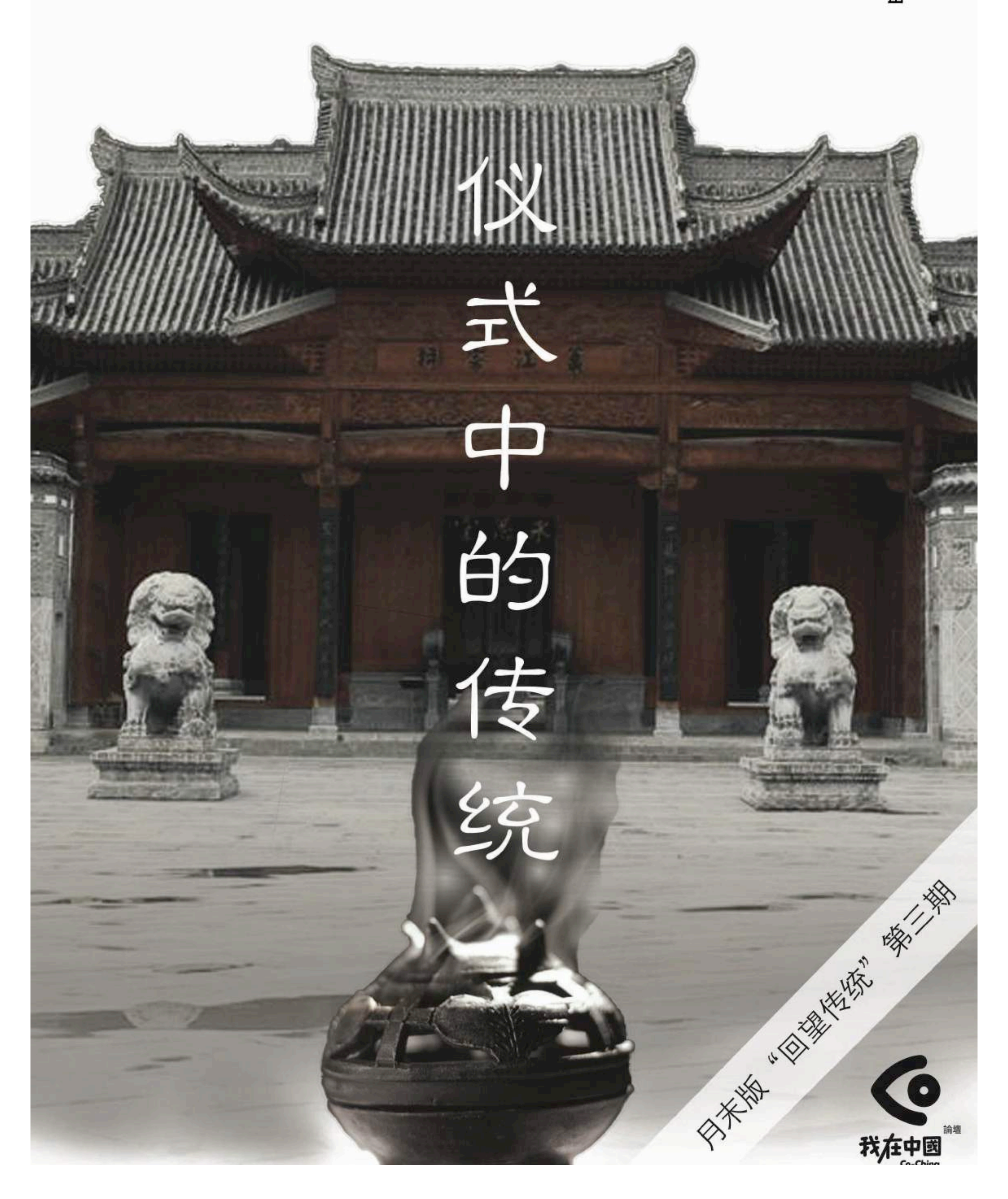
Co-China 周刊

NO. 181

2014年 11月28日



编者的话

又到月末，本期 Co-China 周刊月末版继续“回望传统”系列。上两个月末，我们分别审视了看待过去的“眼光”，以及各地生根的华人传统；这一期，我们从仪式观察传统——当我们谈论传统时，不可避免要落入节日、服饰、民俗等等一系列具象的领域，这时你会发现仪式和仪式感贯穿始终。同时，正是仪式藉由空间、时间、人物等等不同载体，塑造了我们今天拥有的传统观。

建筑塑造的仪式感最为人熟知也更易被忽略。一份关于香港早年最出名的购物商场利舞台的考察显示，这栋体量不大的建筑，正是文化“混杂”的活现和载体，“中西混合的建筑布局是它所建构出来的第三种意义——非中非西，既中又西”。而建筑评论家阮庆岳通过分析二战后台湾首批华人建筑师之一王大闳的作品指出，后者一直在探索由西方起始的现代建筑，如何与中国传统建筑在形式与空间美学上接轨。

全世界范围内，祭祀都是一种让人回忆本族群传统的方式，但随着全球化的进行和工业社会的发展，这一仪式处于各种力量博弈的中心。耿羽通过观察一个有三千户住户的侯村之祭祖习俗变迁，指出祭祀正由家族式的“崇拜”转变为个人化的“纪念”，家族集体记忆消逝，个人记忆凸显。张兵娟认为类似拜祖大典这样透过新闻媒介传播的仪式，让所有“在场”和“不在场”的人都经历集体历史的再造和回味。张士闪和丁荷生都通过小型族群祭祀行为的观察，指出民间社会的潜意识总是尽力储存和官方对立的记忆。

对于官方而言，仪式可以用来增加民众对传统文化的认同。但是魏英杰指出，仪式本身只是传统文化的外在，形式不能等同更不能僭越传统本身。郭于华考察各地庙宇，指出民间仪式一直遵循和国家仪式不同的逻辑，因此多年来的变迁方向也不同。过去重建庙宇、重修家谱等看作传统文化复兴的活动，在今天越来越多国家仪式强制性执行的情况下，意义已经不同。

本期周刊还推荐了外国学者考察中国文革时期音乐的文章，这一系列文章从不同曲风和地域着手，探究了音乐如何塑造某一特定时代的传统。此外，我们推荐的电影《石榴的颜色》对白极少，但却用充满仪式感的电影语言讲述了 18 世纪的亚美尼亚民族传统。



目录



【空间】

阮庆岳：不语，为了远航



阮庆岳，台湾小说家、建筑师，建筑评论家。

“

想要以传统的内隐式空间形态，来回答现代都会的高层住宅究竟应当如何做发展，其中积极回应传统的姿态与意图，鲜明可辨。然而这样的尝试虽然可敬，但并没有得到当时正将迅速扩张、由建商所主导市场面的善意回应。

”

前言

1945 年日本撤离台湾，结束长达约五十年的殖民时期，也大约奠定了台湾在 20 世纪前半段的现代建筑发展样貌。日本自身的现代建筑发展，因为明治维新全面西化的积极态度，而能与其整体的现代化进程同步，有着鲜明的成果。然而日本在第二次世界大战期间，也因为帝国主义思想的强势主导，现代建筑的发展也一度往着仿欧陆古典与纪念性风格、宣扬国家权力符号的方向作发展。

台湾现代建筑的发展相对崎岖，日治时期的建筑设计，几乎完全操纵在日籍专业人士手中，而当时引入台湾的主要风格，除了民间小型建筑（例如医生馆、自宅等），偶尔可以见到一些与现代思潮呼应的作为外，其他重要的公共建筑物，几乎都浮显着浓厚仿古典与权力符号的色彩，某种宣扬帝国意识的姿态昭然，与现代主义的对话，产生严重的时空断离现象。

战后第一代：传统与现代的辩证

战后第一批衔接上来的，是随“国民政府”撤守台湾、主要来自上海的建筑师们。其中，不管是王大闳、杨卓成，或是来自上海圣约翰大学的张肇康、沈祖海等，在带进新的建筑



工法与观念时，也都企图将中国传统建筑与现代建筑作出结合，蔚为当时的一代景致，可以王大闳的国父纪念馆（1972 年）与杨卓成的圆山大饭店（1961 和 1971 年）为例。

王大闳、贝聿铭与长年旅居德国并于近年离世的李承宽，大概可被称为“二战”后台湾最熟悉的首批华人重要建筑师。王与贝在哈佛大学时曾是同窗，彼此也曾有书信往返，但两人一个蝴蝶翩然于国际政商与建筑舞台间，一个顽石般据守台湾六十年如一日（王大闳自迁居台湾后，近五十年未离海岛一步），人生境遇与建筑态度南辕北辙。

贝聿铭早期以去文化性格的国际式样（International Style）著称于世，后期因其建筑市场转移至华人世界，才有大逆转般如苏州博物馆，强烈想与在地文化结合的手法出现。王大闳虽然长年在西方教育体制下成长，却自始就有想把传统中国建筑与西方现代主义做连结的使命与责任感，这部分也是王大闳与贝聿铭及李承宽间最大的差异。

也就是说，王大闳的建筑作品，一直严肃地思考着由西方起始的现代建筑，当怎样与中国传统的建筑在形式与空间美学上接轨的问题，例如国父纪念馆与“外交部”以钢筋混凝土来转译传统木构造的美学语汇，以及他先后的几个自宅设计（分别在台北的建国南路、济南路与石牌），显现出他对于中国文人传统家居生活的向往与追随态度。此外，王大闳同时极端自律地对应建筑的材料与工法，喜欢用原质的朴素混凝土或砌砖，来呈现传统与文化的建筑意涵，完全不会为了短暂的媚俗目的，刻意轻率地去迎合讨好。

王大闳是台湾战后建筑史上风格与思路的第一个领导人，加以在哈佛大学建筑研究所时，直接受业于包豪斯的创始人格罗皮乌斯，与现代主义核心脉络直接相承，在思维与视野上，几乎远远地超越其他台湾同代的建筑师。王大闳的作品数量极多，商业性的案子不多，主要作品大半是官方或公部门委托的公共性建筑，以及私人委托的住宅作品。王大闳的创作高峰期，大约集中于 1960 年代与 1970 年代的二十年间，例如台大学生活动中心、淡水高尔夫俱乐部、阳明山的林语堂宅、虹庐、亚洲水泥大楼、登月纪念碑计划、“外交部”，乃至于 1972 年落成、堪称他代表作之一的国父纪念馆（1963 年竞图获选）。

国父纪念馆：最艰难的设计

王大闳曾说：“国父纪念馆是我最艰难的设计，而登月纪念碑则是我自许最具有深远意义的作品。”登月纪念碑当年曾经引发台湾社会的热烈回响，并由当时的社会名流积极合力推动捐赠这个高度逾二十层楼、优美的白色雕塑物，作为美国独立两百年的礼物，但是后来却因台美关系政治环境的改变，让这计划案终于胎死腹中。

国父纪念馆之所以会是王大闳自认“最艰难的设计”，原因有许多，其中一个关键，也就是他长久在思考现代主义与传统建筑间究竟何者为主、何者为次，这样艰辛辩证过程的未测与难定。关于此，可以通过王大闳的两种建筑类型作阅读，一条脉络是有宣示意涵的公共性建筑，譬如 1972 年落成的国父纪念馆；另一条脉络则是私领域的住宅建筑，譬如 1953 年完工的建国南路自宅。

以国父纪念馆为代表的这类型公共建筑，最显着的特征是外型与建筑语汇上有着清晰可辨、想接续传统建筑脉络的意图，尤其如何能够运用钢筋混凝土或钢骨的材质及工法，以取代并延续木构筑美学的辩证，如今成果依旧鲜明可见。

这样对于传统建筑语汇与现代性的辩证，同时代在日本一些建筑师的作品里（譬如 1964 年丹下健三的东京奥运代代木竞技馆），可以见到对于传统木构造的弧线大屋顶与斗拱构造系统，在以钢骨或钢筋混泥土做构筑时借由现代性语法所表达某种在类同的承传兼致意。

这样的思维轴线，在时代性的位置上，其实也完全符合当时“国民政府”来台后，亟欲在台湾“重建法统”的政治权力思维。然而，对于王大闳而言，这正是祸福相倚的所在，一方面这与他原本的建筑思轴吻合，可以继续他的建筑实践与实验；然而另一方面，在现代性语言与传统文化/符号间，究竟何者应为主体的问题，却也同时交织难解。因为当时的权力者所真正在乎的，其实是传统（宫殿建筑）符号所能暗示的道统与权力象征，对于现代主义在介入时的创新与修正，反而显露出无意承接的态度，而这也成了王大闳无可回避的挑战与困扰所在。

国父纪念馆的设计过程，相当繁复漫长与不顺利。除了设计自身的挑战外，另外更大的难处，即是来自于王大闳原本想在接续传统语汇之余，仍然能维持住对于空间性格、构筑方法与材料本质的本质尊重，以及企图能转化符号/装饰为真实构筑的简约性格。然而，这样现代主义所坚持的基本精神，却难以得到当局的肯定与接纳。至终，国父纪念馆的设计，不得不妥协地趋靠向形式上更大程度的模仿（从原本仅在两侧的大斜弧屋顶与中央的平屋顶，改成四向的传统斜屋顶，并且无视内部大会堂的空间与屋顶形式上的冲突）。这应该就是王大闳“最艰难的设计”关键所在吧！

另外可以拿来与国父纪念馆延伸做对比的，应是 1961 年的台北故宫博物院竞图方案。这个提案虽然得到了评审的首奖，却又因为整体的形式风格，在诠释上“过度”的现代化，无法与当局的威权与道统思维相呼应，最终还是遭到摒除的对待，并替换了另件“粗鄙走样的抄袭品”。这件事让王大闳更清楚地意识到自己所面对的，已然不只是建筑理念的单纯思辨，还夹杂了时代施加在意识型态上的枷锁，这对抗一定艰辛也必然漫长。

王大闳曾在 1963 年对此为文，表示：“于是，为了想保持中国建筑的传统，大家开始抄袭旧建筑的造型，而对其真精神却始终盲目无所知，把一些艺匠上本属西方风格的建筑物，

硬套上些无意义的外型，就当作是中国自己的东西，也就是在这样无聊的抄袭方式下，产生了今天所谓‘宫殿式’建筑。”

然而，这事件显然对王大闳尔后的路线影响深远，国父纪念馆某个程度上的愿意做修正与妥协，大约也反映了王大闳对于建筑实践这条路途某种的无奈及失望吧！

住宅建筑：自由也可喜

若从另一条脉络的住宅建筑来看，则王大闳的表现相对自由也可喜。

首先要讨论的，当然是已被认为是台湾现代建筑经典作品的建国南路自宅。这住宅是以清水红砖承重墙为主要构造系统，并将理念上源自密斯现代主义的玻璃方盒子，作了两个重要的转换。一是材料与工法的在地化（砌砖实墙取代了玻璃帷幕墙、RC 构造取代钢骨构造），以符合台湾在地的经济、工业与气候条件；其次，除了依旧维系密斯一贯简洁、流动的空间风格，也与中国传统居家空间的观念作结合，譬如借由高墙断离外在世界，以塑造内隐的园林景致，或者强化室内与院落的空间连结，以寻找自我与心灵对语的契机。

这一条脉络的思辨，相对就显得明晰也自在。其后，也有其他的小住宅陆续出现，但比较值得探讨的作品，应是放在 1964 年的虹庐与 1970 年的良士大厦。这两件作品也各自回应了台湾在都市发展历程中无电梯的四层公寓与有电梯的高层公寓（12 层）阶段性兴起的事实，以及王大闳对之的回应与思索。

由民间投资的虹庐与良士大厦，一个面对的是相对安静的济南路街巷，一个面对的是宽广繁忙的敦化北路。王大闳在处理这样都会与现代的住宅时，最有趣的应是他应对外在环境时依旧延续着中国传统住宅的内外断离态度，一反西方高层建筑以开放的门窗，迎向外界空间的作法，反而在迎街的正立面上，塑立起近乎封闭的垂直墙面（让人联想起苏州住宅的白高墙），并另外打造可透光通风的共用天井空间。

想要以传统的内隐式空间形态，来回答现代都会的高层住宅究竟应当如何做发展，其中积极回应传统的姿态与意图，鲜明可辨。然而这样的尝试虽然可敬，但并没有得到当时正将迅速扩张、由建商所主导市场面的善意回应。王大闳也在主观与客观的因素下，渐渐淡出 1980 年代起全然由商业主导的建筑世界，更逐日为社会所淡忘。





结语

现在回顾王大闳的全部作品，我依旧觉得由官方主导的公共建筑与由民间主导的住宅建筑，是交织的两条主要阅读脉络。其中，他想要回应的问题，其实是相同的，也就是如何能延续传统建筑的“真精神”，并结合时代的技术与思潮，重新定义所谓的中国当代新建筑。

王大闳这样的意图与路径，虽然在遭逢当时的政治及商业权力时遇到了某些挫折与困难，因此，也见到王大闳在其间的某些挣扎与委婉求全，然而最终再看去，他性格中一种对真实信仰的坚持，却也是使他几度徘徊、终于无法顺利善舞入时代舞台的因素。也就是说，在建筑的当为与不为间，王大闳有着固执、甚至不甚合时宜的不屈态度，这性格虽使他错失了一些机会，然而相对于益加是媚俗的此刻建筑世道，这态度毋宁是令人怀念与敬佩的吧！

从王大闳的生命与建筑中，让我们见到一种自制的简单，是类乎在西方君子与中国文人间，文化与文明的文质彬彬交织。在平日的生活里，王大闳所显现的简约、隐退与不语，虽是一种可敬的品质，也让人有着些许的遗憾与歉意感受，因为仿佛在这样的退与静里，正像是另种对于时代的无声批判呢！

但是，或许也不需要如此悲观，就引一句 1968 年格罗皮乌斯函寄给王大闳，其中手抄了希腊诗人塞弗里斯的诗。在这首受到王大闳珍爱的手稿诗里，提到“不语”的重要性：

已到了只说非说不可话语的时候了，因为明日我们的灵魂即将远航。

【原文链接】　　【回到目录】



【扩展阅读】何佩然、梁仁昌：利舞台与本土文化转变

1991 年利舞台重建计划体现了现代性（Modernity）精神——“破坏性的创造”与“创造性的破坏”的辩证法。它的重建是为了开拓更多的资本，但这种开拓却把一代人的集体回忆勾走。同时，它的重建亦是以创新、时代标志之名，展现将近世纪末的时代特色，给人们一个（后）现代的商场景观。

由 1925 年落成到 1991 年重建，利舞台在铜锣湾区渡过了 66 个寒暑，亦见证着香港的文化转变与历史变迁。利氏家族早于上世纪 20 至 30 年代就在该区发展，拥有利园山一带的物业，而利舞台就在这个地带之中。利舞台在当时有着前卫的建筑设计，采用外西内中的形式，外部建筑结构“沿用 19 世纪末法国和意大利式歌剧院的设计”，充分流露乔治亚风格，置有圆拱形的拱顶，并且全身以大理石建造。至于内里则置有中式装置，“绘有饰以金箔的九条金龙，舞台顶层精雕着丹凤朝阳，下层为二龙争珠”，而且舞台的两旁更有一对对联，座位设置的八个区域则均以中文字命名，其中最特别之处在于它的舞台“可作 360 度旋转，自动转换布景，是当时香港唯一拥有此设备的剧院”。

【原文链接】　　【回到目录】



【扩展阅读】萧丽娟：祠堂建筑

从历史档案及田野考察调查的资料显示，在大埔区延绵约14,800公顷的范围内，先后建成的祠堂共约160座，现仍保留的120座，它们在形制、历史及面积方面均有不同之处。这些祠堂大部分仍保留着传统功能，是氏族进行宗族活动的地方，亦是村落的焦点，它们实在是大埔区的重要文化财产。祠堂建筑是中国传统建筑的主要类型，亦是中国建筑中特有的形制。中国传统建筑可说是建筑中最具表达意向的功能，无论在单体建筑的设计、构造、装饰，以至建筑中的空间配置和组织都蕴含着中国传统伦理、礼制和天人合一的自然观，达到实用、象征和达意的功能，引人入胜，实为中国文化体系的重要代表。

祠堂建筑融合了官式与民间建筑，既有官式建筑的庄严空间，又具民间建筑的宜人尺度，当中蕴含丰富的人文观、宗教观、自然观等，加上祠堂往往是汇聚整个族群的财富和人力而建成，既体现族群文化，又反映族人内聚力量，亦是一个于国家、地方和宗族互动与对话中建构出来的权力空间；因此，祠堂包含丰富的历史、建筑、美学及文化的研究价值。

香港虽然位处岭南边陲之地，远离中原文化政治重心，但由于历史上数次的民族南迁，为香港地区带来了丰富的中原文化；加上近代东来的西方文化，令香港的文化体系形成独特的风格，这些亦体现于包括祠堂建筑的传统建筑之中。

虽然香港经历多番政治变迁，但族群组织活动与祠堂建筑，除于清初迁界外，基本上没有停止过；加上英人管治期间对本地华人传统习俗采取不干预政策，令宗族传统能自然延续下去，这亦间接鼓励祠堂建筑及文化的传承、发展和更新。

香港发展迅速，虽然香港岛及九龙半岛的传统村落已不复存在，但新界及离岛区仍保留有不少传统祠堂建筑，其中大埔区的祠堂在数量以及类型方面都是十分突出，值得研究和推广。

【原文链接】　　【回到目录】



【扩展阅读】西方音乐学者眼里的文革音乐

从以上的引介和论述，我们了解“文革”对传统音乐的冲击，不仅是单纯的“禁止”，而对传统音乐最大的影响则是因政治运动对音乐生态的改变，而这个改变在“文革”结束后紧接着而来的改革开放中持续发酵，以往的传统音乐与生活的关系似乎离我们越来越远。上文中提到的三位英国研究中国音乐的民族音乐学者 Jones，Harris，和 Stock，虽然他们的研究对象不一样（Jones 在中国北方地区、Harris 在中国西部地区、Stock 在中国东部地区进行研究），但通过阅读他们的研究成果，我们可以得出这样的结论：由于中国地域经济的差异，地域文化和地理位置上的复杂，中国文化大革命对城乡文化的影响是有差异的，对传统文化的影响程度也是参差不齐的。中国农村地广人稀，交通不便，管理上的不方便使传统民俗以隐蔽的形式在农村得以保存，这些直接影响到 80 年代初中国传统文化的复苏。

西方民族音乐学在中国的引入和传播，其目的是为了打破中国音乐学界在研究中的局限，与国际学术界进行交流与对话。对文化大革命期间音乐的研究，中、西方学者研究的立足点、着眼点不一样，自然结论有所不同。因此，了解对西方民族音乐学者在当前的研究著作，有助于拓展研究的深度和广度。诚然，中国学者对文化大革命的研究已经取得了一定的成就，但是对于文化大革命的研究还有很大的空间。当中国学者还驻步在从史学、音乐形态分析的角度研究文化大革命期间的音乐时，西方民族音乐学界对“文革”研究的已经站在了另一个视野范围，如 Bryan（2001，2005，2007）对“战地新歌”的研究不仅涉及战地新歌的历史、歌曲创作、分类、出版、传播，还剖析“红色歌曲”在现代的怀旧现象，进一步讨论我们如何记住过去？阐释“文革”中的“集体回忆”。又如，对于样板戏的研究，Mittler 并没有纠结于样板戏的艺术价值与政治纷争，而是转而把笔锋瞄准了传统与现代、传统与西化。在她的研究中，样板戏即中西音乐杂糅之后的中国新音乐。“文革”期间大力提倡的中国新歌剧、新民乐、样板戏实际上都是一场自上而下推行的中国传统音乐现代化、西化的运动。更加值得注意的是，这类新音乐的创作手法并非“文革”特有，实际上中国从 19 世纪后期就开始了同样的尝试，这种新音乐创作的影响持续到现在（2003）。

再如，沿着中国传统文化复兴的方向，英国的民族音乐学家 Stephen Jones 和 Rachel Harris 认为：“文革”期间，中国的传统文化并非一张白纸，传统还是在继续，而今日因社会、人口、经济结构改变对传统文化传承的冲击与挑战远远大于“文革”期间对传统音



乐文化的破坏（Jones: 1995，2007，2009;Harris: 2004）。这些带着挑战性，有着更加开阔视野的结论，即便当前不能得到所有中国学者的认同，也必定为我们带来更广阔的思考空间，让我们重新审视“文革”中传统音乐文化、政治与现代化，这三者之间的关系。“文革”曾为中国音乐界（无论是传统或是现代音乐）带来种种可怕的影响，但如果我们不敢正面面对，刻意回避这段过去，这将是更加可怕的一件事情。

【原文链接】　　【回到目录】



【推荐观看】高小倩：建筑现代化的悖论：当代建筑中的传统思维

华人世界发展现代化建筑，“传统”所承载的民族性及地方性形式，是必然的思维，台湾及中国两岸的建筑学者，都对当代建筑所表现的形式特征感兴趣。在当代建筑讨论“传统”的现代化课题，是不同于传统建筑的现代化，前者涉及的范围相当广大，包含文化、历史、哲学等一切可以表征华人特征的符号，都可以被视为是旁征博引的线索；而传统建筑现代化则是单纯探讨建筑形式在时空变异下配合现代情势的作法，此类课题存在历史性建筑物整修、改建及台湾的乡村区民宅。当然传统建筑的语汇也沦为是“传统”的概念。

“传统”相对于现代化，看来是一个相当清楚的概念，在现代化过程中，似乎也充斥着他的存在，却又不是原形，但可以清楚辨识、确认的原因，是因为相异于“现代”的；现代是一个移植的、外来的形式，要辨认他不难，因此，不是现代的那就是传统了。　台湾与中国同属华文文化圈，近来因整个世界潮流的东方转向，让这个属于“他者”的华文世界文化，一跃成为世界舞台的焦点，未来在两岸所发展的建筑文化势必引来更多的关注。而这建筑文化的发展中，中国性是被关注，尤其是在现代化进程中华文世界的识别性。

观看地址：https://www.youtube.com/watch?v=NNT8uwflvxo

【回到目录】



【祭祀】

耿羽：祭祖习俗的变迁：从“崇拜”到“纪念”——基于福建侯村的考察

“

祭祖仪式呈现出从整体家族的“崇拜”到个人化的“纪念”的转变，家族集体记忆消逝而个人记忆凸显。祭祖逻辑的变化在弱宗族型村庄表现得比较明显，在强宗族型村庄，传统价值观念保持较好，其能和国家、市场等外来力量相持一段时间，但在开放和流动的大环境下，村庄自身的力量终究无法敌过政策和利益，人们会慢慢地、不自觉地走出祖荫下。

”

耿羽，福建社会科学院社会学所助理研究员。

祭祖活动是中国人传统的习俗，但这个传统，在历史的长河中不断被人们改造着，当前的祭祖活动，就与传统时代的祭祖活动有很大不同。在不少村庄中，家族集体祭祖活动出现了形式与内涵分离的现象，最典型的就是宗祠复建大张旗鼓，而祠内香火供奉零零散散，这种祭祖活动“名”“实”分离的现象折射出祭祖活动内在性质发生了根本性的变化。本文基于福建福州侯村的个案，将对祭祖活动“名”“实”分离这种看似不合理的状况进行尝试地解释，并试图找出祭祖活动变迁的脉络。

一、建国前后侯村祭祖习俗的变迁

侯村目前人口 3000 余，户数 800 余，18 个村民小组。侯村发展至今有 600 多年的历史，村中较大姓氏有赵姓（100 多户）、王姓（100 多户）、吴姓（90 多户）、陈姓（70~80 户）。



新中国成立前，侯村的祭祖按地点不同可分为家祭、墓祭、祠祭。从参与人数和仪式规模来看，祠祭最为隆重，墓祭次之，家祭再次。

家祭一般在直系家庭或核心家庭内部举行，祭祀的的形式较为简单。每家大堂里都有一个“公婆龛”，里面摆放着祖先的木制牌位，一般供奉两至三代的祖先，即曾祖父、曾祖母、祖父、祖母、父亲、母亲，牌位上写祖先的姓氏及生卒年月，龛前常年放置香炉、烛台、花瓶、果盘等，到年节时，依据年节的不同摆放不同的供品（但豆腐、腐竹、线面这三样每次都必须有），供品一般放十盘，象征“十全十美”，祭拜间须烧香燃烛、烧纸钱等，全家秉香祷拜，拜完后全家将供奉祖先的食品分食。家祭的时节较多，大年初一、元宵节、清明节、端午节、中元节、中秋节、祭灶（十二月廿四）时都要举行家祭，仪式和规矩大同小异，只有中元节稍显特殊，这一天已嫁之女子一般都回娘家祭祖，[①]但如果已嫁之女子未生男性子嗣，则不被允许回娘家祭祖，除了以上普遍性的时节，还有每家每户特殊性的祭拜日子，即各位祖先的忌辰。

墓祭分为“春祭”和“秋祭”，“春祭”在清明节举行，“秋祭”在中秋节举行。“春祭”和“秋祭”的仪式大致相同。祭祀时，祭祀的人群范围并不固定，可以是村中全族，也可以是某一房无论哪种，都由其中辈分最长之人带领大家到山上扫墓，女性一般不允许参与。扫墓的一般程序是：先清理乱草杂木及雨后冲积的泥沙，并培土加固，开沟理水，接着在墓上或四周以石块“压纸”，用红漆或蛋白加朱砂重描墓碑铭文，并在墓前摆设供品，点燃香烛，供品的标准是十碗，荤菜一般为鸡肉、鱼肉、猪肉、肉燕等，素菜一般为豆腐、腐竹、线面、光饼、“菠菠粿”，然后辈分最长之人召集大家在族中或房中始祖的坟前集体拜一拜，焚烧纸钱，燃放鞭炮，拜完始祖坟后，再按谱系依次祭拜其他祖先的坟墓，最后小家庭各自去拜自家的父母。

祠祭也分“春祭”和“秋祭”，祠祭一般在墓祭之后举行。祠祭把族内的列祖列宗都祭祀到，一直追溯到最早来到此地的开基祖。宗族把族里的几亩“公田”出租，租金作为祠祭之开支。祠祭在祠堂中举行，祠堂里陈立着列祖列宗的牌位，祭祀时，牌位前的案桌上摆放总祭品，共十盘，有猪头、羊头、鹅、鸡、海鲜等，每家每户也在大厅中摆放各自的祭品。每家派一个男性代表到祠堂中聚餐，先是集体祭拜一下祖先，吃饭前族长会给大家讲一段话，每年大体都是：先号召大家要好好干，做出色一点，如此才能萌宗佑祖，大家要多赚一些钱，多贡献一点给族里，最后讲一年的收入与开支情况，然后便是聚餐。

如今的侯村村民的祭祖习俗较新中国成立发生了比较多的变化。（一）、家祭方面，表现为：一是仍供奉两至三代的祖先，但木制牌位基本消失，“公婆龛”也多不存在，村民们一般在大厅里贴几张红纸，红纸上写祖先的姓氏及生卒年月，有的人家在红纸旁边还会挂祖先的画像和相片；二是家祭的时节大大缩减，现在只有在清明节和祖先忌辰时才举行家



祭。（二）、墓祭方面，表现为：一是祭拜代数大大缩减，新中国成立前村内各宗族最多祭拜至村庄开基祖，最少也祭拜到七八代，但如今族内祭祖的集体行动已不多见，村中 70 多岁的陈大爷说，这几年都是他一个带着刷子和纸钱去给陈姓祖坟扫墓，目前最常见的是小家庭家各自去祭拜两至三代的祖先；二是家祭的时节也由原来的“春祭”和“秋祭”简化至只有“春祭”。（三）、祠祭方面，表现为：村中基本已无祠祭。新中国成立后，宗祠都遭到破坏和拆除，1990 年代以后，村中陆续有王姓、赵姓、杨姓新修了宗祠，重修宗祠时，搞得很是热闹，族内德高望重的老人负责向海外华侨和村内族人募捐，然后请人把旧祠修葺一新，但宗祠修好后，基本闲置在那，只有赵姓举行过两次祠祭，分别是 1997 年重建宗祠之时和 2004 年修族谱之时，祠祭的仪式很“复古”，隆重而详细，但这只是应景之作，每年一次的常规化祠祭是没有的，族中老人谈起宗祠萧条的事都很无奈，“族人没什么持续的热情，捐一次款、修一次谱、聚一次会，这个可以，但搞多了，大家就觉得麻烦了”。从此话可以看出，多数族人对于“族”仅有依稀的认同感，但这依稀的认同感不足以转化为长期的行动力。宗祠在物质方面表现得宽敞漂亮，但这个家族活动场所中却少有家族活动进行，宗祠本是族内个体与宗族整体交流的媒介，但现在却失去了本质上的意义成为孤零零的摆设，“名”与“实”发生分离。以上祭祖活动外在形式的变化，无不反映出祭祖活动内在机理的变迁。

二、当代祭祖的情感因素变迁：从崇拜到纪念

中国人的祭祖，和其他国家的祭祖，在内在逻辑上有着很大的区别。中国人的祭祖，是祭拜者内心多种情感体验的交织：纪念、保佑和崇拜。“纪念”即对过世亲人的怀念，“保佑”即期望得到祖先超自然能力的庇佑，“崇拜”即对整个家族的认同。

中国人的祭祖，在古代经历了两大改变：一是祭祖的世俗化，二是祭祖的庶民化。祭祖的世俗化出现在西周。西周以前，人们祭祖动机是出于对祖先神秘而伟大的神性力量的尊崇和敬畏，祈求得到祖先的保佑，而到了西周，祭祖既是为了得到祖先福佑，也是为了敬宗睦族，张扬孝德，具有显著的宗法性。[1]当时的士大夫阶层希望尽量驱除祭祖中的鬼魂崇拜等超自然因素，淡化“保佑”色彩，而尽量增加祭祖中的孝亲人伦等世俗因素，强化“纪念”和“崇拜”色彩，总之，是要减少祭祖中人与神的关系，增加祭祖中人与人的关系。先秦儒家如孔子等人对宗教活动表现出强烈的“疑神”色彩，《伦语·八佾》中记载：“祭如在，祭神如神在。子曰：‘吾不与祭，如不祭。’”[2]孔子强调祭祀活动不仅仅是种外在的仪式，神的“如在”不是实在，也不是不在，在祭祀活动中，神之在与不在不是理性所能知晓的，关键是祭祀者精神的投入。[3]荀子等理性主义色彩较浓的儒家更是



表现出了“无神”论的倾向，其认为祭祖仪式“其在君子以为人道也，其在百姓以为鬼事也。”[4]儒家看到了祭祖活动中天然存在亲情的成分，他们便对祭祖活动进行改造和利用。他们通过重新解释宗教仪式并用以取代人们对超自然神秘力量的信仰，从而使社会组织基本单位的血亲体系更加稳定并永远存续下去。[5]但是，儒家并没有成功地把超自然因素从祭祖活动中祛除出去，祛除超自然因素会严重弱化祭祖的效果，[6]儒家做出了折中和妥协，于是祭祖活动中仍然保留了祭祀者与祖先神灵沟通的神秘过程。经过改造的祭祖活动借助鬼神因素这个外在助推器，实现其内核目的——先表达个人的孝亲，然后上升到对整个家族的认同和崇拜。这个从个人到家族的递进过程如《礼记·大传》所说：“人道，亲亲也。亲亲故尊祖；尊祖故敬宗，敬宗故收族。”[7]

祭祖的庶民化主要发生于宋明。周代春秋的祭祖活动宗法化后，表现出了很强的等级性，维护和加强着国与家的上下尊卑关系，如祭祀祖先的代数和地点有区别，“天子七庙，三昭三穆，与大祖之庙而七。诸侯五庙，二昭二穆，与大祖之庙而五。大夫三庙，一昭一穆，与大祖之庙而三。士一庙。庶人祭于寝。”[8]又如祭祀的祭品也有区别，“国君有牛享，大夫有羊馈，士有豚犬之奠，庶人有鱼炙之荐。”[9]这种森严的等级制度，不仅不利于民间宗族组织的发展，也限制了官僚阶层“敬宗收族”的实践。[10]因此，宋代一些理学家开始提倡祭祖的庶民化，把原来只适用于贵族和官僚阶层的宗法活动推广到民间。程颐主张放宽祭祖代数限制，四代以上乃至始祖都可以祭祀，而朱熹将程颐等人的理念操作化，提出“君子将营室，先立祠堂于正寝之东，为四龛，以供奉先世神主。”[11]“每龛取其二十之一以为祭田，亲尽则以为墓田。后凡正位、袝者皆放此。宗子主之，以给祭用。”[12]朱熹是以祠祭[②]推广“小宗”之祭，以墓祭推广“大宗”之祭。[13]程颐和朱熹等人设计的庶民化的祭祖，虽然始终未正式载入宋、明、清朝代的国家法典，但这却成为民间突破以往等级宗法制桎梏的理论依据，大大促进了宋以后宗族组织的普遍发展，而且，民间宗族还进一步突破了宋儒的设计，如在居室之外专设祠堂，并且祠堂之内祭祀的祖先超过四代达到始祖。[14]一旦祠祭和墓祭都达到了“大宗”之祭，民间宗族整合的范围日益扩大，整合的稳定性也同时提高，祭祖活动在凝聚家族力量方面发挥的作用越来越大。

新中国成立后，祭祖活动又在全国范围内不同程度地发生了一次重大改变：祭祖的个人化，即人们对于家族的崇拜和认同感减少，祭祖逐步成为了个人情感的表达，祭祖的主题从“崇拜”转向了“纪念”。[③]我们从侯村的经验材料中可以发现村民祭祖的两大变化，一是仪式的简化，二是祭拜代数的缩减，前者体现出的是人们祭祖意识的衰微，而后者体现出的东西更加本质化——祭祖意识的内核发生了变更：从宗族到个人。新中国成立后的侯村，村民墓祭祭拜代数大大缩减，祠祭更是趋于消失，多数村民无论在家祭还是墓祭时只祭拜两至三代的祖先，即只祭拜对自己有养育之恩、和自己的有过情感交流的祖



先，这表达的是个人的纪念之情。以往侯村村民在墓祭时追溯祭到族中始祖或房中始祖，祠祭时追溯祭到族中始祖，两三代以上的祖先对于村民来说更多只是一个符号，即代表着整个宗族的符号，人们在祭拜时表达的是对于整个宗族的崇拜， 这其中是看不到个人的情感性因素的。宗法制主宰下的祭祖，个人情感是达到宗族认同的一个过渡，祭祖的机制设计是，从感恩怀念近祖的个体情感出发，逐步上升到服从和膜拜整个家族，有了个人情感作为中介，家族崇拜显得自然而有人情味，祭拜近祖是保证祭祖绵延性一个不可或缺的润滑剂。但是目前，祭拜近祖犹存而祭拜远祖不在，个人——家族的链条发生了断裂，祭祖只剩下了个人的纪念，而没有了对于家族的崇拜，曾经的中介和过渡成为了目前祭祖的主旨。新中国成立后祭祖出现了逆向发展的趋势，宋明清朝代的老百姓费尽心思要突破官方甚至是朱熹等儒学家设置的祭祖限制，今天的老百姓却纷纷放弃了祭祀远祖的仪式。

三、祭祖习俗变迁的内在逻辑

新中国成立后祭祖之所以会发生从“崇拜”转向“纪念”，是因为关于崇拜性祭祖的传统文化保障机制发生了变化。崇拜性祭祖的本质是通过仪式的展演将有关家族的集体记忆储存到个人身上，传统时代，对于崇拜性祭祖的文化保障机制大致有三种：物质、组织、价值。物质包括宗祠、坟墓和族田，组织即宗族组织，价值的核心为传宗接代观念，传宗接代观念是传统时代老百姓的本体性价值和终极信念，人们把自己放在家族生长的长河之中来看待，上承祖祖宗宗，下接子子孙孙，人们在有限的生命之中对于家族的传承与绵延却有着无限的想象和期待，在传统中国，家族生活是世俗的，却又牵扯出超世俗性的价值观念，可以说，家族对于中国人来说既是“此岸”，又是“彼岸”。

宗族物质有宗祠、坟墓和族田等。族田为族人超越小家庭的祭祀提供金钱基础，坟墓和宗祠平时就以固定的物质形态（如墓上文字、祠内的牌位）为宗族储存着集体记忆，在祭祖仪式开展之时，坟墓和宗祠更是为族人提供庄严肃穆的场所而大幅度增强集体记忆。宗族组织的作用一是召集甚至是强制众人进行超越小家庭的祭祀，二是在坟墓和宗祠等特定场所中将各种文化元素如文字、语言、姿势、仪式、祭品按一定的方式调配好，以达到众人集体情感的猛烈宣泄。宗族物质和宗族组织二者相互配合，直接刺激着人们集体记忆的不断重构和加强，这二者是崇拜性祭祖外在的保障手段，传宗接代观念本是崇拜性祭祖（以及其它宗族行为）的结果，但其一旦内化于心， 成为了人们宗教性的终极价值，就会对人们的行为方式产生强大的指导作用，其产生于物质和组织，但又支配着物质和组织。可以说，宗族物质和宗族组织是人们在祭祀中进行家族崇拜的外在动力，传宗接代观念是内在动因。



物质、组织、价值，这三者在新中国成立后无疑都被削弱了，但它们在不同时期被削弱的程度并不相同。新中国成立后，国家政权深入基层社会的底层——乡村，政府要全方面抽调农村的人力物力来完成国家的工业化，需要在村庄中有垄断性的权力，于是原先统治村庄的权力组织即宗族遭到国家的削弱，这一时期宗族被瓦解的主要是物质和组织，族谱被没收，族田被公家收走，宗祠被拆除，许多坟墓也在开荒造田以及伐木大炼钢铁中被毁坏，宗族组织在村庄中也失去了以往在政治、经济、文化、法律、社交等方面的全面统摄作用，取而代之的是大队和生产队，宗族组织原先严格的尊卑等级性也被新政权所提倡的人人平等观念所代替。但这一时期，宗族的价值体系没有被完全摧毁，与国家制度相容的家族传统有遗存的可能，如为家族伦理所遵奉的“亲亲”、“老老”、“幼幼”和为社会主义家庭道德所倡导的团结和睦、尊老爱幼就有着共同的基础。[15]改革开放后，国家政权在村庄亲力亲为的“身体性”控制大大减退，宗族的物质复兴和组织复兴有了空间，于是我们看到这一时期许多地方刮起了重建宗祠和重修族谱[④]之风，在一些热衷于家族文化的人士的牵头下，宗族理事会纷纷成立，宗族各种仪式也在村庄中重新出现，但是，这种复兴是宗族表象文化的复兴，此时宗族的内核文化即价值体系体现正遭受着致命的打击，[16]这一是来自于国家的计划生育政策，其粉碎了宗族价值体系中的核心部分——传宗接代观念，二是来自于市场化逻辑进入村庄，个人利益最大化的考虑势必要与宗族绵延这种宗教性的、非物质性的考虑发生矛盾，如有的村民说，“拜神能保佑我做好生意，远祖能管到那么多代吗？还是神仙厉害些。”又如有的村民说，“现在怎么可能搞得起来全族祭祀呢？大家都忙着打工赚钱，时间上怎么搞得拢？小家庭聚在一起扫下墓就可以了。”

物质、组织、价值这三种文化因素，物质最易变更，也最易恢复，组织的变更和恢复的难易度在三者中处适中位置，而价值最难变更，也最难恢复。新中国成立后，在革命的话语下，宗族的物质和组织遭到了打压，但宗族的价值体系没有被瓦解，此时的宗族仍在生长，只不过处在蛰伏阶段，改革开放后，随着村庄政治语境的改变，宗族有了重新活跃于村庄中的机会，但此时宗族的价值体系却遭到国家政策和市场逻辑的双重猛烈打击，价值体系一旦衰落，依靠村庄自身力量是没有可能进行重塑的。在价值衰落之时，物质和组织仍有可能重新出现，它们属于表层文化，可以不依赖深层文化而轻易地恢复，但没有了深层文化，它们就失去了运行的内在动力。宗祠、族谱、理事会在几个月的筹备后便能恢复，但在价值遭遇瓦解的情况下，物质和组织复兴得再多也仅是空壳而没法起到真正的文化效用，这就解释了侯村中宗祠、族谱、理事会为何成为了摆设而无法在家族认同方面发挥作用。

物质、组织、价值三者，价值最为重要，没有价值，物质和组织也无法发挥作用。当人们不再把家族的绵延当成是人生的终极归宿和本体价值的时候，行为逻辑必定以个人为指向，于是祭祖仪式呈现出从整体家族的“崇拜”到个人化的“纪念”的转变，家族集体记



忆消逝而个人记忆凸显。祭祖逻辑的变化在弱宗族型村庄表现得比较明显，在强宗族型村庄，传统价值观念保持较好，其能和国家、市场等外来力量相持一段时间，但在开放和流动的大环境下，村庄自身的力量终究无法敌过政策和利益，人们会慢慢地、不自觉地走出祖荫下。

参考文献：

[1]陈筱芳.周代祖先崇拜的世俗化[J].西南民族大学学报（人文社科版）,2005,(12).

[2]伦语·八佾[M].

[3]金尚理.疑神宗教与人伦理性——从“祖先崇拜”看中国传统文化的人生关怀[J].复旦学报（社会科学版）,2003,(3).

[4]礼论[M].

[5]杨庆堃.中国社会中的宗教：宗教的现代社会功能于其历史因素之研究[M].上海:上海人民出版社,2006. 60.

[6]杨庆堃.中国社会中的宗教：宗教的现代社会功能于其历史因素之研究[M].上海:上海人民出版社,2006. 61.

[7]礼记·大传[M].

[8]礼记·王制[M].

[9]国语·楚语[M].

[10]郑振满.明清福建家庭组织与社会变迁[M].长沙:湖南教育出版社,1992.228.

[11]朱子家礼[M].

[12]朱子家礼[M].

[13]郑振满.明清福建家庭组织与社会变迁[M].长沙:湖南教育出版社,1992.229.

[14]郑振满.明清福建家庭组织与社会变迁[M].长沙:湖南教育出版社,1992.230.

[15]唐军.蛰伏与绵延——当代华北村落家庭的生长历程[M].北京:中国社会科学出版社,2001 年.42-43.

[16]吕德文.涧村的圈子[M].济南:山东人民出版社,2009.8.



※刘燕舞、桂华、林辉煌等人对本文提供了颇多的启发和意见，在此一并表示感谢。

[①]当地俗话为“生男清明节，生女七月半”。

[②]朱熹所讲之“祠”与本文所讲之“祠”并不相同，朱熹所讲之“祠”指家中之祠，本文所讲之“祠”为家室之外专设的祠堂。

[③]“保佑”成分仍在，对此不多赘述。

[④]村里有 7~8 个姓重修了族谱。

【原文链接】 【回到目录】





【扩展阅读】张兵娟：记忆的仪式

一个社会如何保存和重现记忆？一个民族如何保存和重现记忆？有学者认为，只有举行仪式。因为“有关过去的意向和有关过去的记忆知识，是通过（或多或少是仪式性的）操演来传达和维持的”。无疑，民族的记忆历史的记忆是中华文化的储存箱，而重要的民族记忆都离不开仪式的承载和传播。记忆、仪式与传播之间相互辅助、共存共生。因此河南新郑每年举办的拜祖大典可以看作是一种记忆的仪式传播，它在传承传统文化，强化历史记忆，建构文化认同，增强民族凝聚力方面发挥着重要的作用，有着不可忽略的传播意义和价值。

一、拜祖大典与记忆的仪式传播

“在许多文化中，举行仪式是为了纪念相联系的神话，为了回忆一个据信在某个固定的历史日期或在某个过去的神话中发生的事件”。几千年来，“三月三，拜轩辕”成为中华民族一种重要的文化传统。正因为如此，在重视非物质文化遗产的今天，河南新郑拜祖大典2008年已被正式被列为河南非物质文化遗产名录，这种被“发明的传统”在新的历史语境的复活带给我们许多重要的启示。

仪式和传统密不可分，“传统本质上是一种形式化和仪式化的过程”，因此‘被发明的传统’意味着一整套通常由已被公开或私下接受的规则所控制的实践活动，具有一种仪式或象征特性，它试图通过重复来灌输一定的价值和行为规范，而且必然暗含与过去的连续性”。可以说，“传统是一个社会的文化遗产，是人类过去所创造的种种制度、信仰、价值观念和行为方式等构成的表意象征；它使代与代之间、一个历史阶段与另一个历史阶段之间保持了某种连续性和同一性，构成了一个社会创造与再创造自己的文化密码，并且给人类生存带来了秩序和意义。”简言之，传统形成的范畴来自人类的不同活动领域，体现着某种行为方式与观念，具有延续性、规范作用和感召力。

仪式和记忆、传播也紧密相连，“记忆不仅产生于人自身，也产生于人与人之间。它不仅是一种神经或心理学现象，更重要的还是一种社会现象。它在交际和记忆媒介中得以发展，记忆媒介确保这些交际的再次识别性和连续性”。

无疑，拜祖大典作为一种有意识的创造集体记忆的仪式传播活动，依托于中华民族的传统文化，依赖于炎黄子孙的历史文化记忆。而“记忆是实现历时性和时间延续的器官。从本质上讲，它有两个不同的功能：储存和重建。这两种功能都参与到了建立历时性即延长时



间这一过程中，即便它们的参与方式不同。记忆是一种以编程和繁殖原则为基础的再生产，该原则使文化模式得以延续。这种（深层结构的）形式储存保证了（明显的）行为的可重复性，并由此赋予了文化再生产的能力。这并不是指“大量复制”，而是在象征的感知世界、行为方式、赋形这三者的连续性的层面上说的”。

无疑，拜祖大典即是一种记忆仪式的媒介传播活动。所有参加拜祖大典以及在电视媒体前观看拜祖大典的人们，通过“在场”和“不在场”，感受到同为炎黄子孙、龙的传人的荣光，重新认识和记忆起中华民族和历代祖先所创造的历史。这种共同的“根基记忆”由于带着浓郁的情感和熟悉、亲切，具有强大的凝聚力。这种以“回溯本原”的历史记忆，是“以向回看的方式进行文化认同，确认自己处在一个强大的历史空间和族群文化之中，拥有一些可以充分应对变化的传统资源，自己是这一传统中的一分子，凭着凸显和夸张这种文化传统与民族历史的方式，人获得所需要的自信心和凝聚力”。换句话说,人们正是通过仪式这种文化行为,获得某种体验，形成文化记忆，这种记忆建立在集体的文化基础之上，并在变与不变之间代代传承、绵延传续。

【原文链接】 【回到目录】

张士闪：传统妈祖信仰中的民间记忆与官方记忆



张士闪，山东大学文史哲研究院民俗学研究所所长。

> “民众们对于自身集体记忆的维持则有着更深层次的原因，他们面对着国家凭借无上威权大力推行的话语权力一体化的策略，总是尽力储存着一种有别于官方记忆的“对立性记忆”（counter memory）。这种对立性记忆是民间社会的集体潜意识。”

一千多年前的一位寻常女性，既无著作等身，又无片言警世，也未建立起显赫教派簇拥于生前身后，围绕她的只有一堆支离破碎、不成体系的神话传说，却能成为历史上中国东南沿海和海外华人供奉的影响最大的海神，这不能不算是一个奇迹。据不完全统计，现世界各地有妈祖庙近 4000 座，信众达 2 亿人之多。而无数学者对于妈祖文化所表现出来的久热不衰的兴趣，也就不难理解了。

乍看起来，妈祖似佛非佛，似道非道，似儒非儒，似巫非巫，既多次受过皇封，作为一种民间信仰又一直广泛兴盛于各地，信众队伍庞大而又成分复杂，研究起来似乎难以找到一条明晰主线。而其典范意义实则正在于此，它既是民间信仰的某种形式，又是传统的上层文化与民间文化的一部分。

细察之，妈祖信仰首先是在我国东南沿海一带的渔民生活中兴起的，自宋代始逐渐引起上层社会的注意、重视与推崇，并在屡受皇封后重新沉降民间，，如是再三，渐渐扩布到更大范围的区域，在民间社会中持续繁荣至今。在这种官民互动的发展态势中，妈祖自身也经历了诸多变化，从功能的累积到角色的转变，从性质单一的区域保护神到神性无限追加的万能海神，从民间信仰的本体意义到附生的多重文化意蕴，不一而足。

本文试图在借鉴法国著名历史学家哈布瓦赫集体记忆理论的基础上，透过千年间围绕妈祖信仰而孕生出的神话传说、庙记碑文、仪式行为等纷纭事象，关注围绕着妈祖信仰的官方



记忆与民间记忆这两种迥然不同的集体记忆方式，借以分析妈祖信仰中的官民互动关系。该文的出发点在于，妈祖信仰是一种历史记忆的载体，它承载着民众个人及集体的记忆，同时也反映了一定历史时期国家社会与民间社会的微妙关系;妈祖信仰通过在民间民俗生活和国家政治生活中的使用而使得这种集体记忆得以维系与传承，进而提供国家社会和民间社会共同认同的深层基础。

一、对于妈祖家世的官方记忆与民间记忆

无论是民间传说也罢，庙记碑文也罢，都只是对历史的记忆，而不是对历史的实录。认识到这一点，我们对于妈祖信仰诸多记忆文本中的矛盾之处，就不会惊讶了。

尽管历代皇帝加封在妈祖身上的封号众多，但我们注意到，越是靠近妈祖的出生年代，关于其人其家的说法越是语焉不详，矛盾之处甚多。而在众说纷纭的相关神话传说中，却都显示出妈祖作为寻常村姑的一面，这主要表现为沉默寡言、聪颖好学、急公好义的嘉言懿行与善“走阴走阳”之术、想往自由生活、避婚畏育、定时省亲等民俗特征。即使是诸多官方记忆文本亦然。这应该视为关于妈祖的历史记忆的基本基础。

对于同一个历史事件，一个社会中有多少群体，就有多少群体记忆。自然，在一个有着比较稳定的系统结构的社会中，这些不同的记忆都是由其各自的成员通常经历很长的时间才建构起来的。哈布瓦赫认为，过去是一种社会建构，这种社会建构，如果不是全部，那么也是主要由现在的关注所形成的。这就是他著名的“现在中心观”(presentist)的基本要义。这就是说，在每个历史时期分别体现出来的对过去的各种看法，都是由某一社会群体当下的信仰、兴趣、愿望形塑的。这不仅对于那些经常处于断裂的、突变时期的社会具有意义，对于那些很久以来一直保持着社会结构相似性的社会一样有着阐释的力度。而且，后一种社会由于从过去和现在盘根错节的交互作用中生发出来的错综交织的复杂性，集体记忆理论尤其是“现在中心观”的方法就更有助于我们厘清其中的逻辑。对于在我国传统社会中有着悠久传承历史的妈祖信仰，正应作如是观。

比如关于妈祖的身家状况，一种认为她是“莆田九牧”之后，一种认为她是父兄出海劳作、自己在家耕织的寻常村姑。现存的历史文献显示，有宋一代，“莆田九牧”与妈祖尚无任何关系，只是自元代中叶以后方有此说。程瑞学在《灵慈庙记》首先将妈祖的出身拉入国家体制内的官宦之家：“谨案神姓林氏，兴化莆田都巡君之季女。”后来有人便在林氏谱系中为她“寻找”双亲，明代倪中在《天妃庙记》中认为她乃林孚之女，黄仲昭的《八闽通志》认为是都巡检林愿之女，丘人龙的永乐版《天妃显圣录》最是言之凿凿：

“天妃，莆林氏女。始祖唐林披公，生子九，俱贤。当宪宗时，九人各授州刺史，号九牧林氏……孚子惟悫讳愿为都巡官，即妃父也。”这很明显地反映出官方社会与民间社会对于同一个妈祖，在历史记忆方面的两种不同选择。

上述林家历代高官、系“莆田九牧”之后的说法自然是靠不住的。否则，一个宋代的官宦之家，任由家中女子年长不嫁、大兴装神弄鬼之巫风，这是很能想象的。然而，民间宗族追认达官贵族为祖先借以自抬身价，官方社会屡以皇封尊号、溢美之庙记碑文为之推波助澜，由此形成的历史上妈祖信仰热潮的风起云涌之势，这本身又是值得仔细研究的。

从这个角度而言，妈祖到底出生于官宦之家还是寻常百姓之家，这种考证无太多价值，值得关注的倒是官方社会与民间社会如何以之为载体，各自建构起那些他们认为是至关重要而又合情合理的历史记忆。当然，这两种集体记忆的边界是模糊的，并没有一个绝对固定的内容，而是在那些为人们确信曾经发生过或应该发生过的往事的基础上随机延伸。这些往事可以是有着传奇色彩的，如预知祸福、走阴走阳的传说;可以是有着轰动效应的，如诞生时瑞霭凝香以及后来的古井受符、铁马渡江、水族来朝等奇闻;也可以只是一个村姑平凡的日常生活，如勤于耕织、孝敬双亲、想往自由生活、避婚畏育的少女心性等。

二、关于妈祖的民间记忆的建构

由清人叶德辉序跋、据称是“明人以元版画像《搜神广记》翻刻”的七卷本《三教搜神大全》，又名《三教源流搜神大全》，里面保存了关于妈祖生平神迹的大量民间传说。其卷四载：“妃林姓，旧在兴化路宁海镇，即莆田县治八十里滨海湄洲地也。母陈氏，尝梦南海观音，与以优钵花，吞之，已而孕，十四月始娩身得妃，以唐天宝元年三月二十三日诞。诞之日，异香闻里许，经旬不散……兄弟四人业商，往来海岛间。忽一日，妃手足若所失，瞑目移时，父母以为暴风疾，急呼之。妃醒而悔曰：‘何不使我保全兄弟无恙乎。’父母不解其意，亦不之问。暨兄弟赢胜而归，哭言前三日飓风大作，巨浪接天，兄弟各异船，其长兄船飘没水中耳。且各言当风作之时，见一女子牵五两(指船篷桅索)而行，渡波涛若平地。父母始知妃向之瞑目，乃出元神救兄弟也。其长兄不得救者，以其呼之疾而神不及护也，恨无已……年及笄，誓不适人，即父母也不能强其醮。居无何，俨然端坐而逝，芳香闻数里，亦就诞之日焉。”

台湾民间至今仍有类似的传说流传。妈祖又叫默娘，从小聪明伶俐，温文尔雅，是一位孝敬父母的女子。有一天她帮助母亲织布，忽觉困倦，伏机而睡，在梦中看见海涛汹涌，巨浪滔天，突然发现有一只船摇摇欲坠，船上水手已经翻船落水正处于危难之中。她一看原



来是父亲及两个哥哥，妈祖急忙跳入海中，用嘴咬住父亲的衣服，两只手各抓住两个哥哥的手，奋力向陆地游去，但在途中忽然听到母亲的呼叫声，妈祖回应，不料因口开而将父亲掉在海里，妈祖也从梦中惊醒。醒后向母亲诉说梦中的所见，母亲说梦情不足为信。但不久，两个哥哥归来，痛楚地叙述了遇难的经过，父亲不幸身亡，妈祖听后泣不成声，痛不欲生，自恨未能及时救出父亲。[i]

事实上，妈祖生前只是“越人好巫”习俗中因事巫而在湄洲岛一带小有声名，而湄洲岛是在宋代才刚刚开发的岛屿，影响有限。南宋廖鹏飞撰写的《圣墩祖庙重建顺济庙记》写于绍兴二十年(1150 年)，被认为是现存有关妈祖的文字资料中最早的一篇，里面说道：“……姓林氏，湄洲屿人。初，以巫祝为事，能预知人祸福;既殁，众为立庙于本屿。”同时代的莆田人黄公度，在绍兴二十一年(1151 年)遭贬赴平海军(今泉州)任节度判官时，曾游览顺济庙，并题诗一首：“枯木肇灵沧海东，参差宫殿崒晴空。平生不厌混巫媪，已死犹能报国功。万户牲醪无水旱，四时歌舞走儿童。传闻利泽至今在，千里桅樯一信风。”仙游县尉黄岩孙在宝佑五年编纂的《仙溪志》，其中有“三妃庙” 条记云：“顺济庙，本湄洲林氏女，为巫，能知人祸福，殁而人祠之，航海者有祷必应。”

这些文献资料形成于妈祖尚未真正登上国家社会的圣坛之时，因而载录了不少当时的民间传说，反映出当时民间社会中妈祖信仰的真实状况。他们所言大同小异——妈祖生前热爱劳动，孝敬双亲，还是位在当地颇有名气的女巫，能预言人的祸福，而且每每灵验;死后成神，保风调雨顺、航海平安，佑护一方水土，因而深受所在沿海地区众百姓的信赖与颂扬。

三、关于妈祖的官方记忆的重建

我们已知，在宋代文献传说中所叙述的妈祖，并无显赫身世，只是一个生前为巫死后成神的简略过程。然而，这一切却在后来发生了戏剧性的变化，关于她是观音转世、托生于累世簪缨之豪门的说法逐渐占了上风。明朝人周瑛在其《兴化府志》中对这一点说得很清楚：“予少时，读宋郡志，得绍熙初本，亦称妃如里中巫，及见延佑本称神女。今读志皆称都巡检愿女，渐失真矣。”周瑛所言，涉及到关于妈祖的官方记忆的重建。

当已逝的巫女林默娘变成了“通灵神女”，关于她护航的传说渐由湄洲湾扩展到沿海各地，信仰的人日益增多，这对于当时从事着多灾多难的海上生涯的人们来说是再自然不过的事了。到了宋徽宗宣和五年(1123 年)，这类传说终于传到了朝堂之上。事情是这样发生的：这一年，宋朝派给事中路允迪出使高丽国，船队在海上遇到飓风。路允迪在风头浪尖



之上仿佛看见桅杆上发出一道道红光，过后风浪顿息，转危为安。路允迪感到奇怪，便询问部下是什么神灵显圣相救，正好船上有一位保义郎李振，是莆田白塘人，平时信奉妈祖，就向路允迪报告说是湄洲神女搭救。路允迪深信不疑，还朝复命时就将途中奇遇上奏皇帝。宋徽宗就下诏为妈祖庙赐以“顺济”匾额。这是妈祖神迹第一次由民间传到官府，并得朝廷的确认、褒嘉。

按照廖鹏飞《圣墩祖庙重建顺济庙记》中的说法，当时出使高丽的总共有 8 艘使船，覆没 7 艘，唯独路允迪乘坐之船安然无恙。但与路允迪同行而乘坐不同使船的礼物官徐兢，在回国后写成的《宣和奉使高丽图经》一书中，详细记载了出使经过。谈及突遭台风之际，他所乘坐的使船三柁并折，情况十分危机，船上人都望空跪拜，祈求神灵庇佑，天空随即出现一片祥光，顷刻云开雾散，风平浪静，并无哪只船翻沉遇难。徐兢在文中并未提及什么海上女神，却在返朝时奏请褒奖他所信奉的福州演屿神，最终朝廷也下诏颁赐了“昭利”庙额。徐兢是当事人，对于出行经历的说法应该是比较可信的，而路允迪、李振的“妈祖护航说”则显系夸大之辞。同一件事却存在着两种截然不同的矛盾说法，朝廷为什么会对于这样的两种奏请一并诏赐庙号?合理的解释是，这既跟封建王朝一贯的自诩“真命天子”、天佑我朝、神人共助的观念有关，也是因为当时妈祖信仰已在各地渔民的心目中有着较大的影响，朝廷采取了顺水推舟化用民间文化为己张目的策略。宣和“顺济”庙号是历代帝王赐封妈祖的起点，也是国家话语利用威权嵌入民间的妈祖信仰、构建关于妈祖的官方记忆的开始。

此后几百年间，自南宋高宗绍兴二十六年(1156 年)起至清朝，历代皇帝出于种种原因，封号由 2 字累加至 64 个字，爵位由“夫人”而“妃”、而“天妃”、而“天后”， 到“天上圣母”，直至无以复加，并列入国家祀典。朝廷的累累封赐，最终树立了妈祖作为唯一海神的至高无上地位，也使妈祖这一民间信仰的传播范围愈益扩大，几乎遍及中国全境;同时，她的名字又伴随漂洋过海的华侨、海员和外交使节，传到世界各地，成为颇具世界影响的海神。

值得注意的是，自元世祖至元十八年(1281 年)，封护国明著天妃以来，“护国”二字就牢牢地与妈祖结缘。从元到清，各代皇帝共为妈祖加封 22 次，带有“护国”二字的就有 21 次，其中在元成祖、元仁宗、元文宗更是更是为“天妃”树起了“护国辅圣”的鲜明旗号。所有这一切并非偶然。

事实上，这正表明历代皇帝和大臣们经过心照不宣的多次“合谋”，努力地以民间文本为蓝本，尽力地将妈祖补缀成一个辅国济民、保佑天朝的形象，从而形成对妈祖信仰的官方记忆，或者说是旨在完成对关于妈祖的民间记忆的吸纳、颠覆与重建。比如，南宋孝宗时期的淳熙十年(1183 年)，朝廷水师在征剿温州暴乱时，领军将领凯旋而归时奏报曾得到妈



祖庇护，朝廷随即加封妈祖为“灵惠昭应崇福善利夫人”;明代凡是出使海外者，开船前都赴天妃宫祭祀一番择吉日启航，平安回国后必谈航程中如何受妈祖庇护，将册封使船的顺利往来归功于天妃的无边法力;清王朝在统一台湾的过程中，水师提督万正色攻占厦门岛、施琅攻克台湾，都认为得到了天妃的佐助，奏请褒扬，妈祖迅即两获皇封……伴随着这一切，妈祖的身世开始变得高贵，她的人生履历被涂上了灿烂辉煌的色彩，开始成为“三教合一”的典范，关于妈祖的官方记忆一步步建立起来，并依照王朝的威权重新推向民间，试图去同化关于妈祖的民间记忆的众多版本。

按照杜赞奇的理论，在妈祖信仰的四周围绕着一个由各种集团和组织交织而成的“权力的文化网络”。杜赞奇曾以华北平原的几个村落为基点，从两个角度分别审视“权力的文化网络”。其一是从象征符号的角度分析，“不仅乡村社会中有着各种势力这种权威合法性的象征，封建国家等外来因素亦参加了这一争夺。这样，文化网络不仅沟通了乡村居民与外界的联系，而且成为封建国家政权深入乡村社会的渠道。通过这些渠道，封建国家使自己的权力披上合法的外衣。”其次他又从国家政权的角度来分析，“对国家政权来说使文化网络中的各种规范为自己服务并不是一件容易之事，它经常不得不将自己的霸权凌驾于大众的信仰象征之上。”[ii]那么，封建王朝煞费苦心地构建关于妈祖信仰的官方记忆文本，意义何在?

可以说，我国传统乡土社会的保持与运转，在相当程度上得益于传统文化思想的延续，国家对于乡土社会的控制，也在相当程度上取决于国家对于民间文化思想的控制。一旦民间社会与国家在关于历史的共同记忆方面的结合部趋于消失，地方社会对于国家的群体认同也就失去了相应的基础，这是当政者无论如何也不愿看到的。正因于此，官方为了保证对地方社会的渗透力，往往要嵌入乃至控制地方社会的集体记忆。因而封建统治者对于民间信仰所奉行的“怀柔百神，礼所不废”的姿态，[iii]实际上正是他们有意识地要怀柔天下、教化众生的策略选择。而民众们对于自身集体记忆的维持则有着更深层次的原因，他们面对着国家凭借无上威权大力推行的话语权力一体化的策略，总是尽力储存着一种有别于官方记忆的“对立性记忆”(counter memory)。这种对立性记忆是民间社会的集体潜意识，也是民间社会保持其相对独立性的深层基础。于是在妈祖信仰中，我们看到了既在互动中趋同、又刻意保持各自传统的民间记忆与官方记忆两个不同文本的共存。

四、 结语



在上述考察中我们发现，正是不同的社会群体出于不同的立场而建立起对于妈祖信仰的不同记忆，而民俗生活的变迁造成了妈祖信仰作为记忆载体在不同时期显示出不同的功能。对于妈祖信仰中的官方记忆与民间记忆这两种集体记忆方式的厘清与分析，可以给我们很多启示。

1. 集体记忆并不等同于真正的历史，但人们的认同感可以通过集体记忆而获得。

中国传统社会通过自己不同的社会群体保存着对自身历史各个时期的记忆，通过这些记忆的不断再现，民间社会的认同感得以存续，官方社会则通过对民间记忆的吸纳与重构保持着对地方社会的亲和姿态与文化控制。民间社会更倾向于对一种传统作惯性的保持，官方社会则看重对当下利益作立竿见影式的追求。将妈祖信仰置于千年间的历史长河中，就会发现，关于妈祖的记忆依次不断地被卷入到各个历史社会时期非常不同的观念系统当中，原初记忆中曾经拥有的形式和外表或许会失去或脱落，尽管处于弱势群体的民间社会努力要保持它。我们现在所看到的，只能是关于妈祖信仰的“效果的历史”。哈布瓦赫说：“正像人们可以同时是许多不同群体的成员一样，对同一事实的记忆也可以被置于多个框架之中，而这些框架是不同的集体记忆的产物。”[iv]

2.集体记忆是以系统的形式出现的，因为人们是在迎合当下社会的现实之需而进行构建的，同时又不可避免地加入了该社会群体自身的“文化的逻辑”。

毋庸多言，我们对于妈祖信仰的研究，应兼顾到社会学的与心理学的两个向度。无论是官方记忆还是民间记忆，他们对于妈祖信仰记忆文本的建构都非一朝一夕一时一地而成，并非是一经诞生便拥有永恒的合理性，而是在历史现实中不断完成其神性的附加和神圣空间的延展。功能的累积对于妈祖信仰的发生乃至妈祖身份的转变，是有着直接意义的。当然，这种累积并非随意，而是受到诸多社会因素与自身文化逻辑的制约。

在福建地区的民间传说中，妈祖最初的功能只是祈雨和预言祸福，宋宣和四年以后被奉为航海保护神，以适应福建海上交通发达的客观需要，但同时还兼掌祈雨、治病、御寇弥盗等职能。[v]妈祖的身份经历了两次重大变化，即从寻常村姑到当地名巫，再到万能海神。而这些转变是在民间妈祖信仰与官方妈祖信仰的互动中，伴随着妈祖功能的被不断赋予而逐渐实现的。

事实上，早在 75 年前，顾颉刚先生就注意到了宋都南迁、南宋王朝大力发展海外贸易与斯时妈祖信仰勃兴的关系：

“北宋时，朝廷仅仅赐给她一方匾额，到了南宋，没有一朝皇帝不加封给她封号，甚至于理宗在八年之中加封了五回。这为什么?因为她的故事从福建传到浙江，并得到民众的强烈信仰，同时宋朝迁都临安(杭州)，使得她得到君王的依赖，于是她负有救水旱瘟疫和平海



寇的两大责任。我们在此可以知道：宋朝若不迁都到近闽的海边，她的势力是不会这样伟大的。”[vi]

这段话现在看来仍然具有极大的启发性。

3.口传文本、仪式文本都是集体记忆的手段之一，都是重构历史、重建集体记忆的重要方式。

口传历史的过程，实际上也就是体味历史、重构历史的过程。选择哪一段历史来口传、以怎样的方式口传，这与当下的现实情境是密切相关的。仪式的搬演与这种口头的讲述一样，也都是对某一对当下社会语境有意味的某一历史事件的关注、逗留和再创造。无论是官方记忆也罢，民间记忆也罢，他们所表述的妈祖信仰，既是对历史上所有关于妈祖信仰记忆的基本表述，又吸纳了很多的现实性因素。

正如哈布瓦赫所言：“每当我们回溯到这些事件和人物，并对它们加以反思的时候，它们就吸纳了更多的现实性，而不是变得简单化。这是因为，人们不断进行反思，而这些事件和人物就处在这些反思的交汇点上。”[vii]面对着包括妈祖信仰在内的所有的历史记忆，人们都是以现行社会状况及其群体观念为基础，将这些历史记忆作为文化资源，不断地予以斟酌重构，由此形成被后人认为是更新鲜的历史记忆。

参考文献；

[i]载于《台湾民俗大观》第三册，大威出版社 1985 年版，转引自李露露《妈祖神韵——从民女到海神》，第 21-22 页，学苑出版社 2003 年 5 月版。

[ii]美·杜赞奇著，王福明译：《文化、权力与国家》(1900——1942 年的华北农村)，第 16 页，江苏人民出版社 2003 年 8 月出版。

[iii]见于宋光宗《加封灵惠妃诏》，载于《天妃显圣录》(历朝封褒致祭诏诰)。

[iv][法]莫里斯•哈布瓦赫著，毕然、郭金华译，《论集体记忆》(ON COLLECTIVE MEMORY)，第 93 页，上海世纪出版集团上海人民出版社 2002 年 10 月出版。

[v]林国平、彭文宇著著，《福建民间信仰》，第 25-26 页，福建人民出版社 1993 年 12 月版。

[vi]顾颉刚：《天后》，载于《民俗》1929 年 41、42 合刊。

[vii] [法]莫里斯•哈布瓦赫著，毕然、郭金华译，《论集体记忆》(ON COLLECTIVE MEMORY)，第 107 页，上海世纪出版集团上海人民出版社 2002 年 10 月出版。




我在中國
論壇
Co-China

丁荷生：中国东南地方宗教仪式传统：对宗教定义和仪式理论的挑战



丁荷生，汉学家、加拿大麦基尔大学东亚系东亚研究中心主任。

> **家（family）中成员资格在仪式角色中是第一位的，生物学上的亲缘关系只是第二位的。**

中国东南的福建省莆田平原拥有丰富多彩，喧闹，拥挤并令人兴奋的公共仪式。可以说是极度热闹（既热情又喧嚣）。最大的仪式活动是在每年的第一个满月--元宵节期间，它包括壮观的游神，灵媒出神，戏曲和牵线木偶戏表演，佛教，道教和/或三一教仪式[2]，庙宇中大量的食物供品（及每家门前准备的一桌桌供品），由护送神灵的着装演艺剧团和一队装饰一番的驼着向神灵的请求的小马组成的队伍，川流不息的朝拜人群和附近联盟村落的代表团拜访寺庙，由大量表演者参加的音乐演奏包括军乐队，民乐队，女子鼓钹乐团，不断播放各种音乐和通知的高音喇叭，缭绕的香火烟雾和各式各样的烟花发出的爆炸声。多个仪式架构在这些仪式活动中相互作用[3]。

这些仪式活动牵涉整个村落群体，或者说是多个村全体人口的动员；每个人都在仪式中扮演角色。这些角色在一个人的人生过程中不断变化：从童年时提灯笼，鞠躬上香，到少年时抬神轿或准备家常贡品，到结婚生子（对于男人来说）后作为庙务管理委员会轮值的一员，到五十五或六十岁时居于村长老的位子；这期间有人成为灵媒或仪式专职人员，戏曲名角或木偶戏表演者，村庙会计或典礼司仪。

有些人，比如中青年生意人可能看起来由于太忙而不直接参加这些活动，但是在每次仪式前庙委会向各家各户收钱时他们通常会捐出额外的个人资助。这些款额会在仪式过后写在红纸上贴在庙墙上供大家核对确认。年轻的生意人也因此可以轮值入庙委会的领导位置。实际上，很多共产党员和前地方政府官员都在退休后加入这些庙委会，并为其带来他们的社会关系和管理才能。这些村庙网络形成了一种“第二个政府”，致力于地方政治和经济工作，包括改善村公路，电力，下水等基础设施，公共卫生设施，挖掘灌溉渠；又致力于地方文化活动，如组织仪式活动和戏曲表演，发起资助优秀学生的奖学金，为慈善团体筹集善款，为老年人提供在孩子们在庙里玩时可聚会和打麻将的文化中心等。

一、地方民间宗教的惊人复兴

自 1979 年以来，伴随文革的结束和邓小平经济改革的开始，在中国各地掀起了一场或许是历史上最大的地方宗教仪式传统的大规模复苏和重塑。据我估计中国各地约有一到两百万个村庙被重修重建，并且长期以来被认为已失传的仪式传统正在许多这些庙宇中重塑和举行。它们是地方民间宗教的庙宇，尽管在下面我们会看到这个词是有问题的。这个超过一百万的村庙的粗略数据并不包括在过去三十年间重修重建的数以万计的大规模佛教寺庙，道教宫观，伊斯兰教清真寺和基督教（天主教和新教）教堂。换句话说，这些村庙并不是中国官方承认的五个宗教（佛教，道教，伊斯兰堡，天主教，基督新教）之一。在很多地方因为缺乏更好的名词术语，这些村庙被宗教事务局的地方机关归为道教。

在过去五十年里，中国的城镇一直是政治控制，飞速的经济改革和世俗化的主要中心。这些城镇中曾经活跃的庙宇和仪式活动在极大程度上被关闭或变成了博物馆；造成了城市与乡土中国经历上的巨大鸿沟[4]。在农村地区，如果假设在 680，000 个行政村里每个村约有人口 1000 人，平均每个村有两到三个庙，那么也就是说有 6 亿 8 千万村民以某种方式参与在这超过一百万个寺庙的仪式活动中。在过去的三十年，寺庙的数量和仪式活动的范围飞速地增长。有 2 亿之众的在中国各地的城市建筑工地和工厂的农民工“流动人口”汇到他们家乡村里的可观数目的汇款支持了上述的仪式活动。当外界那陈旧的文革中的中国印象慢慢消退，取而代之的是如北京，上海那样的城市过度发展的景象。而几乎没有人了解中国农村的日常生活及其仪式基础。这篇文章的主题就是地方仪式传统在日常生活中的功能。但是在深入讨论这些仪式活动之前，回顾一下特定的“宗教”定义对我们对这些活动的理解的影响是很有帮助的。

二、中国的宗教定义[5]

有些中国民族志/人类学的先驱对 20 世纪 30，40 年代的汉民族社会做了详细，细致入微的描述，其中他们探讨了一些地方的仪式实践活动。1949 年后在中央民族学院及其相关的少数民族干部学院的倡导下，苏联的少数民族研究模式被贯彻推行。在这种民族志研究模式下，“宗教”以功能主义的方式被定义为“少数民族”文化的最基础的，反动的一面。这种分析模式并没有被应用于汉族社会；因其被认为在很大程度上已被中国革命和自 20 世纪初以来一直进行的现代化革命历程世俗化了。中国在 50 年代和 60 年代初期对“少数民族”的民族志主要是研究在某种程度上如何“改正”许多“少数民族人民”的宗教信仰和

仪式实践。与此同时在全中国进行了世界上最大社会调查。这是土地改革运动的一部分，将每家归于一个阶级等级，并对全国各地的家族，僧院，寺庙的财产做出评估。这个惊人的档案资料尚未被充分使用。但它一定最终会为深入了解 20 世纪的中国社会和文化的各个方面提供全面的视角。

近些年来，人类学家在东南亚，香港和台湾开展了对中国文化的研究。1974 年 Maurice Freedman 宣称中国宗教是一个统一的“系统”。Freedman 的主张部分地建基于他对 C.K. Yang (1961,杨庆堃) 的著作，J.J. DeGroot 早期对巴达维亚和厦门（The Religious System of China （1892-1910））的民族志研究， 及对 Marcel Granet 在巴黎的理论著作的解读， 正如体现在 The Religion of the Chinese People, 1922 中那样。

“DeGroot 和 Granet 已经指出了一个方法怎样去看现代广大的等级分化的中国社会在多种伪装下呈现一个单一的基本宗教。” (1974: 34) 由 Freedman 和其他西方人类学家发展出来的中国宗教系统的概念是一个结构-功能主义的概念。它重点强调了中国社会内永恒的宗教/文化领域。这个宗教与文化不可分离或等价的观念被由 Geertz 提出的宗教为文化系统的观念进一步推进。我们将回到这个“中国宗教统一性”的人类学发现本身存在的问题。包括 Fabian (1972), Asad (1993), Feuchtwang (2006) 在内的很多批判人类学家都指出了在这些人类学中静止的一元的宗教与/为文化的概念与殖民主义和东方主义的知识生产模式的密切联系。后殖民主义批判的模式同人类学研究条件的客观改变一起导致了一个批判在人类学子自身内整体表达方式的危机 (Clifford 和 Markus 1986, 又见 Feuchtwang 等编, 2006)。

人类学内部的这些批判运动用了很长时间才影响到中国人类学。在这里我将只讨论一下其中的几个回应。一个重要的回应是表达要倡导一个当地的，“本土人类学”，用以寻求从中国经验出发来发展理论模式，而不仅仅是将在非洲或其他地区产生的人类学概念套用在中国案例上，或将从一个地方（台湾）得到的发现推及到全中国 (Chen Chinan 1998, Murray 和 Hong 1994, Zhou 2003, Feuchtwang 等编, 2006)。

Stephan Feuchtwang 早就提出了中国仪式实践的二元性（官方对民间），如果不是多元甚至潜在的对立性（地方神同时具有保护性和魔型）。他提出地方降解“被质疑的权威主张”和“历史参照”间离散的传统权力的看法。这个观点仍难脱离内部存在矛盾却依然统一的文化系统模式 (Bell 1989) 。
Feuchtwang 和王铭铭开展了一系列在台湾和中国社群中对地方政治和区域建构（Feuchtwang 称之为建立“次主权”）的比较研究 (Feuchtwang 和 Wang 2001, Feuchtwang 2004) 。王铭铭自己关于民间对空间的使用的著作提出了对国家统一的霸权工程的文化反抗的地方形式的问题 (Wang 1995)。



Robert Weller 的研究最初是在文化统一的框架中试图说明中国宗教和文化的不统一和统一之处。他后来对替代文明的研究（1999）反对将西方现代化或公民社会的模型强加于中国，并设想了一个地方公共仪式传统和新浮现的对独特的中国社会和国家进行新型建构的现代宗教运动的不同发展轨迹。总的来说，他的研究可以被解读为远离了中国宗教或文化的系统统一的观念，并暗示了一个破碎的多元的中国，或者说，中国文化的多样共存。

Allen Chun（2000）通过他在香港中国村庄所有权关系的研究中对家族形式不可侵犯的解构抨击了 Freedman 的中国文化宗教统一观念的根源。同时他提出了重要的一点，就是家（family）中成员资格在仪式角色中是第一位的，生物学上的亲缘关系只是第二位的。

在中国人类学本身一直主要关注农民生活方式的城市化和现代化的问题。发展人类学的这些方面是由中国的惊人发展速度所激起的。这一发展与 80 年代初在中国将人类学重建为一个学术研究学科是同步的。在 90 年代一些中国人类学者致力于翻译，介绍和应用更大范围的社会人类学方法。尽管如此，大部分在中国的研究可以理解仍集中于应用发展人类学。惊人地缺乏广泛的，深入的对汉民族地方公共仪式传统的文化人类学研究[6]。

在新的历史和人类学的学术交流领域产生了许多对中国地方仪式实践研究的新观点。Prasenjit Duara （杜赞奇，译者加） 的 Culture, Power, and the State （《文化，权力与国家》，译者加，1988）提出了一个山东地区的传统中国村庄网络的“文化权力轴心”的概念。Duara 注意到在他研究的地区中文化权力轴心的许多要素（宗族，寺庙，灌溉维护组，农作物看管协会等），但他没有追踪这些要素的历史演进。取而代之，他暗示这文化轴心注定将在现代民族国家的压力下瓦解。另外一组试图结合人类学方法和历史研究的学者在珠江三角洲和广东省潮州，与另一组以福建省厦门为中心共同开展研究。第一组包括 David Faure 和 Helen Siu, Liu Zhiwei, 中山大学 Liang Fangzhong 的学生，和 Chen Chunsheng（Faure and Siu, 1995, Chen 和 Zheng, 2005）。在厦门，厦门大学 Fu Yiling 的学生包括 Zheng Zhenman 延续了 Fu 对地方历史资料的收集研究的侧重，并将他们的研究拓广到除了社会经济问题还包括地方仪式传统。最近 Liu Yonghua ，Huang Xiangchun 及其他人的研究延续了这一方向[7]。

这种地方或区域历史不得不面对不相干性和无力与国家历史更大的主体对话的诘难而为自己辩护。Duara 的第二本著作 Rescuing History from the Nation （1995）直接挑战了这些对国家同源历史叙述的需求。显然强大的国家的，制度的力量仍不断要求历史叙述的统一；但新的地方历史学派通过历史与人类学的方法论连接，很有成果地基于在地方社区田野调查中搜集的地方历史文献建立了一个关注普通民众的生活的新研究重点。这个学派实际上有些内部分歧。Faure（2007)和 Liu 最近在提倡文化整合与国家认同的模式（一个可被国家主义复原的立场）而其他人，如郑振满，刘永华和我则更有兴趣于地方文化实验，



精英仪式技术向不同地方社区的传播及对地方出于各种目的对这些技术和概念的挪用。尽管如此或者也许是由于这些争论，在这些研究中产生了对国家主义史学的重大挑战。郑的 Family-Lineage Organization and Social Change in Ming and Qing Fujian （2001）一书论证了中国的宗族是一个具有高度可塑性的形式，甚至可以变形为无关的个人都可以购买股份的跨国股份有限公司。这一模式推翻了早期推行的用以修正中国宗族的 Freedman 模式的无所不包的宗族结构。这种“超宗族”的一个例子就是将莆田的灵媒传统与东南亚联系起来（稍后讨论）。

如果说在中国将人类学作为一个学科建立起来历经艰辛，对于宗教学来说也是一样的（见 Yang 2004, Yang 和 Tammey 主编，2005）。在中国社会科学院，宗教学地位很高，仅次于马列主义思想。但这最初是因为分析被定义为异化的并且具潜在反动性的意识形态的形成的重要性所导致的。为了将理论与实践相结合，宗教事务局的职责范围就是从这个对宗教的批判分析中出现的对政策的贯彻实施。在中国宗教研究课程还相对很少。最早的几个（四川，人大和南京）建立于 20 世纪 80 年代。在过去的 15 年，这一学术领域有指数级的发展，包括翻译大量西方宗教学概论和专论；但是对当代中国仪式传统的经验研究仍然很少。

在西方宗教研究领域内，近期进行了对宗教研究的思想体系的批判性反思，并质询了世界宗教和比较宗教学创立的过程（McCutcheon 1997, Dubuisson（[1998] tr. 2003, Fitzgerald 2000, Masuzawa 2005）。这一批判运动质疑了可追溯到西方神学的宗教性概念的普遍化问题。取而代之有些批评家提出了一个基于由 Stark 等人引入的对这一领域的范式转变上的更加自觉的宗教社会学；他们以一套在不同的仪式市场上的理性选择来讨论宗教实用性（Stark and Finke 2000）。然而一个延伸了的比较宗教社会学不一定能完全避开对作为一个整体这一领域的基础概念的批评[8]。在人类学内部，Asad（1993）也号召拒绝用“宗教”一词替代对特定仪式传统和律例实践的研究。在他后来的著作里他极力主张系统地研究现代化理论，世俗化概念，和西方宗教定义的制度化对非西方社会的影响。

西方对中国宗教的研究也在对这一研究领域的定义的问题上受挫。当佛教研究（通常集中在佛教哲学而不是仪式实践上）在北美和欧洲的许多宗教系占有一席之地，道教研究的位置却非常少见。大多数宗教研究课程都愿意介绍儒家学说的宗教层面，但许多大学都将儒学研究托付给哲学或东亚研究系。然而在宗教系里更加明显完全不存在的是中国民间宗教领域，或者有人更喜欢用地方公共宗教一词。仿效 Asad，我们可以希望将这些实践称作地方仪式传统—其整体将是任何一个特定宗教中的研究对象。如果像 Maurice Freedman 声称的那样，中国宗教是一个统一体，它却还没有成为系统研究的对象。如果中国宗教如我所主张的是一大批不同的仪式传统，有些有相当长的历史和复杂性，在不同地区由于涉及不同地方历史影响而完全以不同方式缠绕在一起；那么也许可以理解为什么很少有大学敢



于着手包括这么多复杂现象的研究了。不幸的是，忽略不做意味着一个巨大的人类经验领域将继续不被了解。

在中国过去 50 年对一个取自马克思主义的特定宗教定义的制度化导致了许多非计划中的结果。这一定义坚持每个宗教必须具备一个明确的宗教组织，宗教领袖，宗教教义与信仰，及反映这些教义的宗教实践。1982 年 19 号文件—《我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》—规定：“尊重并促进宗教信仰自由。” 这一文件重申了之前 1949 年颁布的法律和 1954 年中国第一部宪法中规定的保护宗教信仰自由。与早期法律的情况一样，19 号文件将这一自由限制在信仰五大宗教：佛教，道教，伊斯兰教，天主教和基督新教。19 号文件的第 36 条规定国家只保护“正常”宗教活动，而并没有进一步定义这一用语。1991 年 6 号文件—《关于进一步做好宗教工作若干问题的通知》—规定一切宗教团体必须向政府登记。 任何未登记的团体根据规定是非法的。文件包括了关于宗教团体内部组织问题，如人事和财务等的新规定。1994 年国务院颁布了关于登记程序的新条例。1999 年国家重申了国家在区分正统与非正统信仰上的权力，并将如法轮功一类的组织归为非法邪教。其后在 2005 年 3 月 1 日国务院颁布了一套新的《宗教事务条例》，主要是关于登记，宗教团体内部组织和国家机构监督的一些行政问题。《条例》没再提宗教信仰问题，但仍保留了关于“正常宗教活动”的不明确说法。

一个早期很有影响的对正常宗教活动的范围的明确规定来自于中国共产党浙江省委整党办公室在 1984 年发布的在全国传阅的一个文件：

邓小平同志在党的全国代表会议上的讲话中严肃指出：“这几年生产是上去了，但是资本主义和封建主义的流毒还没有减少到可能的最低限度，甚至解放后绝迹以久的一些坏事也在复活。”这个问题应当引起我们高度重视。前一个时期，我省一些地方特别是一些农村由于放松思想政治工作，封建迷信活动和封建宗法活动有所抬头，严重地毒害了群众，尤其是青少年一代，影响了社会主义精神文明建设。一些共产党员和党员干部也参与了封建迷信和宗法活动。对于这股歪风，应结合整党，采取有力措施，坚决予以刹住和纠正。

必须明确，我国宪法中规定的受国家保护的“正常的宗教活动”，是指佛教，道教，伊斯兰教，天主教，基督教根据各自的传统和习惯，在宗教活动场所内或在教徒自己家里进行的拜佛，诵经，烧香，礼拜，祈祷，讲经，讲道，弥撒，受洗，受戒，封斋，过宗教节日，终傅，追思等宗教活动。未经有关部门批准，滥建庙宇，搞封建迷信活动，超出了宗教政策允许的范围，必须加以制止。建宗祠，续家谱，联宗祭祖，是封建宗法活动，是我们的社会主义制度所不容许的。请神降仙，驱病赶鬼，消灾祈雨，算命打卦，测字相面，风水阴阳，是封建迷信活动，要坚决予以取缔；凡是严重危害过国家利益和人民生命财产的，要坚决予以打击。（《光明日报》1986 年 3 月 1 日）[9]



这些中国套用的宗教定义并不接近符合中国各地地方社会的仪式实践的范围。它们反而将当代的实践劈成了碎片，有些被认为是可以接受的而有些则不是（例如，灵魂附体和祖先崇拜）。当这种定义及与之相关的政策和制度应用在地方民间仪式传统领域这个现象尤其明显。在这里找不到清晰可辨的宗教组织，宗教领袖，宗教教义，或“宗教”实践—在反映明确表述的宗教信条意义上的实践。仪式活动领域中普遍存在的灵魂附体要求接受和“书上的宗教”截然不同的对神启和改变的理解。不论是在祖先崇拜的情况下还是作为在地方组织民间神崇拜的多种模式后的关键要素，宗族的重要性显示出家族日常基本仪式功能的连续性。

中国在过去的 15 年中对付这个问题的一个办法就是将民间仪式实践归类为“民俗”，从而将其变得更可接受，同时将其变得对于在中国文化这个更大的掩护下的民族主义事业来说也是可以被恢复的。民族主义计划有长期的传统，增进文化和人民素质，最极端但常见的例子是向被称做“没有文化”的民族传播现代文化。这种观点的传播的一个显著结果就是人们常常听到参与了复杂的仪式活动的村民们说“我们没文化”，还有他们“在进行封建迷信活动”，他们的封建迷信活动难道不是很伟大吗？显然流行话语中的词语处于强烈的张力之下。

这些定义上和概念上的问题中的一个方面必须在这里讨论一下，因为它为下面对莆田当前的仪式活动的报告铺垫了背景。在中国学术和决策圈里，研究“中国民间宗教”传统上意味着研究由宗教发起的农民起义—也就是说千禧派和秘密社会，正如马西沙和韩秉方的巨著《中国民间宗教史》（1992）中所写的那样。实际上，中国民间宗教领域等同于异端和迷信研究—也就是那些被定义为非法和异端的行为。Overmyer (1976, 1999), Seiwert (2003), 和 ter Haar (1992)等学者努力通过证明以下几点来阐明这种学术研究角度的局限性：1）中国历史上绝大多数民间宗教运动都是和平的，不涉及造反，2）那些确实造反的经常是被国家的行为所迫而为。Ter Haar (1992) 非常清晰地记述了在这个历史过程中贬义的标签和未经检查的预设所产生的影响。然而众所周知的 90 年代末期的事件只是进一步加剧了中国学术的这一趋势，体现在关于历史秘密社会出版物的迅速增长和关于邪教（cults, 在此词当前负面的意义上）比较研究方法的新文献的出现。当然作为回应许多中国学者也尝试了发展一个更全面更具包含性的，更不用说和谐的了，宗教研究的方法。尽管如此，即便是最近的关于“中国民间宗教”的论文汇编仍然几乎是完全关于“秘密宗教”的（马西沙编， 2008）。

从某种角度来说，这些趋势是早期中国精英阶层对地方仪式传统轻蔑态度的延续。这其中儒家精英在某种程度上得到了上层佛教僧侣和道教长老的支持，他们都寻求朝廷资助和拥有土地的乡绅和地方官的支持。在朝中，这些人都和地方仪式传统保持一定的距离[10]。然而就算是儒家文人也不得不与他们的村庙保持一定的关系，中低层佛僧和道士更是深涉



地方仪式传统。很有可能的是由于天师道和中国地方社会（尤其是在南方）的密切联系引起了清朝廷的怀疑，最终导致取消了朝廷对这一道教教派的赞助。但地方社会继续支持道教仪式，提供了保存和发展许多地方仪式形式的道教所必需的经济援助。这些仪式形式的道教是在与地方仪式传统相关的基础上独立发展起来的。在中华人民共和国国家和公民的模式下的新的宗教理论和实践导致了比晚清政府的时有时无的袭击更加侵入的和系统的控制方式。这些都是不同的国家多疑症。对于帝国来说，它的计划是通过仪式的手段和教化社会与家族来扩大帝国的宇宙权力，但事实上，皇帝的仪式代理人遇到了具显着多样性的本地宇宙权力和仪式专家挑战他们施加一个连续宇宙权力模式的努力。现代国家形式的整合和具体化要求创造了对教化方式的不同需求，开启了理性与发展和被国家官员只能认为是“封建迷信”的神秘的反抗力量之间的辩证斗争。因此，帝国和国民政府及中华人民共和国政府对待民间仪式实践的方式表面上的连续性掩盖了伴随一个拥有新的生物-政治力量的现代民族国家的兴起而产生的定义和策略上的重大变化。

在 20 世纪初西方学术中，道教被认为是一个古老而高贵的哲学运动的衰退，或最多是一种个人巫术形态和社会生活没什么关系（Weber）。直到 60 年代 Schipper 和 Saso “发现”台湾仍在继续的道教仪式传统后才开始了对道教与地方仪式传统之间复杂联系的逐步反思。随着过去 25 年对中国各地不同道教仪式传统的研究的缓慢进行，一个关于在与发展中的地方仪式传统互相影响的地方化道教仪式传统和地方众神的独特结合中体现的仪式架构的多样性更加清晰的画面呈现了出来。　这些地方仪式传统及它们对儒家，佛教和道教的精英仪式传统的挪用使简单地将中国宗教概括为一个统一体系成为不可能。这丰富的多样性使人想起在系统化为一个奥林匹亚统一神殿之前的希腊地方仪式传统的复杂性。在这多样性之下有复杂地方组织的多种形式。

纯粹从数字来看，这是而且一直都是一个影响重大的现象，即使在被传统和现代学术都忽视的情况下。当然一个人对中国的看法受他所见所闻严重影响。中国经济的过度发展在每一个城镇和很多乡村都可看到。然而贫富之间的差距在持续以令人担忧的速度发展。尽管有现代通讯技术的普及，城市和农村日常生活之间的经验差距同样快速扩大。仪式实践的复兴看起来在很多农村地区扎了根，尤其是在那些离扩张中的城市中心足够近，却又足够远或足够复杂（由于历史原因）来保存一些地方文化自主的地方。由于这个问题的性质，即使数字确定在上亿的量级，却永远不可能对参与这些地方实践的人数有一个客观的统计。

在中国学术和宗教政策圈里，伴随着对官方宗教活动的更大宽容性一直都有一个对城市人口中世俗化发展的清楚认识。宗教事务局地方办事处现在的职权范围还包括少数民族事务，体现出对汉族和“少数民族”的地方仪式传统的更广的文化层面实际上的承认。不幸却可能预见的是这样就导致了一种官僚数豆的方法，比如地方寺庙现在常常为了被归入某



种官方可接受的类别而被官方登记为“道教”[11]。这样就有利于对地方仪式传统的财务和其他方面的更严格的监督和管理。这个过程在几个方面都是在重复台湾在过去的 50 年在对待“民间宗教”的官方政策上的发展。兴化地区的三一教运动寺庙被定位为“地方宗教活动场所”一事证明了在运用这些类别和概念上的某种地方灵活性。“地方宗教”的概念超越了五大官方宗教的政策的局限，并显示出对复杂的有生命力的基层经验的更深的认识。在三一教运动一直请求这种官方认可多年的情况下，这个突破是双方的共同成就。

探索这些问题的一个途径就是通过分析当代农村生活和组织从头开始。我建议用另外一个途径来将地方仪式传统看作日常生活的强化，而不是一个个别的神圣空间或具体化崇拜的私人领域。提倡将仪式看作日常的强化并不只是强调日常社会互动基础的高度仪式华，而是要指向那些在仪式活动中被强化的日常之内的游戏，娱乐，和友谊的空间（Lefebvre, 1991）。当然 Lefebvre 一直致力于纪述这些空间如何被资本主义关系过度系统化。关于当代仪式活动的特别有趣的一点是它们在资本主义力量和国家民族主义力量面前可屈可伸，并加速反作用在这些力量上，同时还能保存力量为当地社会制造新的经验领域的能力。要取得对这些仪式活动的更好的认识这里必须提供一个简要的历史背景。

三、历史背景

这一部分提供一个对经过一千年从华东南福建省莆田县兴化湾[12]开垦出来的灌溉冲积平原上的当代仪式活动的简单介绍。 这一平原东至莆田市西至兴化湾，南北临木兰溪，总面积 464 平方公里。我和厦门大学的郑振满教授最近完成了一项对位于这一平原的 724 个村形成的 153 个仪式联盟的人口，主要宗族，寺庙和仪式庆典的调查。主要的发现是在中国东南仪式传统和以村为基础的仪式的惊人复杂性和生命力。我认为在当代中国日常生活中仪式的这一出人意料的位置是一个可以被历史分析的多层融合的仪式领域的发展结果。

我们可以追溯这些重叠并相互作用的层面的历史发展。人们会想要从描述由于从海中开垦土地和四个相连的灌溉系统的建立而导致变化的自然环境开始。然后一定要探讨佛教十世纪庙田的兴起及他们为重要地方宗族过世的先辈所做的仪式。宋末宗族，宗庙和祖先崇拜的兴起和明初宗族形式的普及引入了仪式活动的另一重要方面。明初以民间神庙为中心的官方社礼，土地和丰收的祭坛转变为新形式地方区域性仪式联盟的核心为仪式活动的另一方面。区域性仪式联盟的兴起也是对增强了从同一沟渠系统取水的“水利社会”集体合作模式的日趋复杂和相互联结的水利系统的“生态反馈”的结果。明晚期税收改革将劳动服务和农作物税减轻为银两，同明末清初的海盗侵袭及朝内动荡一起导致了对地方基础设施



的维护的责任下传给地方精英。他们越来越多地参与到寺庙，区域性仪式联盟和高级仪式领域的管理，一次作为水利系统的全面维护所必需的人力与物力资源动员的基础。在明末和清朝大部分时期几百个村庙的仪式联盟网络形成了一个不稳定但不断扩大的相对地方自治区域。

因此与其他中国本土历史学家不同，我认为国家及其代理或宗族与文人学士精英都不是莆田平原地方社会变革和控制的唯一或最重要的影响因素。我要强调的是创造性地将国家机构和宗族意识改变成地方仪式变革的源头。同时人们可以看到很多地方集体试验新的仪式传统的例子，这些新传统有些基于地方神话，传说和仪式实践。地方社会组织承受了商业资本，对外和沿海贸易，及最重要的对地方权力起到特别约束的复杂水利系统的生态局限和挑战的出现，同时又被它们所改变。　　到清晚期趋势是宗族形式从内部发生改变，与资本权力合并形成一种契约宗族，一种联合股份公司。虽然有些宗族在继续发展力量，莆田平原上总的趋势是宗族的消散，或合并入地域性仪式组织。后面的这个发展是通过仪式联合体现出来的从宗族关系到地域关系过渡的总趋势的一部分[13]。许多因素相互作用的复杂性意味着文化仪式革新可能稳步发展，也可能是反复试验的过程，可能有持续的非计划中的结果，但仍会在整个发展中的，开放的文化系统中飞速传播。

清中期的特点是不断增长的人口压力，商业化的新高度，和地方自发仪式运动的发展尽管官方猜疑增长，例如三一教（结合了儒家道德修养，道教内丹和佛教坐禅）和众多佛教俗家团体。清晚期水利系统开始瓦解，一个争斗的村庄标志联合的模式将莆田平原分裂成地方冲突的棋盘。有趣的是正在这一时期，一个新形式的集体灵媒培训开始在灌溉平原的北部出现，帮助创建地方村庄间的新网络和联系。19 世纪末的另一个趋势是向东南亚的移民。许多移民建立了他们莆田平原的村庙的分支庙宇。在共和国和 1949 后的时期，现代民族国家抨击村庙和农民仪式活动的运动有着深远的影响，清除了几乎中国一半的庙宇(Goossaert)。在中国的有些部分几乎没有什么仪式存在了，但是在中国南方更多仪式活动幸存了下来。在莆田平原自 20 世纪 80 年代以来村庙网络和仪式活动差不多完全恢复了（或者说被重塑了）。同时也是成功的国际生意人的海外中国灵媒的跨国寺庙网络也在过去的 30 年变得非常活跃。

仪式形式（早期神崇拜，佛教道教仪式，灵魂附体，祖先崇拜，多村游行，三一教自修和仪式实践，集体灵媒舞蹈）的每一个历史层面都与早期层面相作用而创造出一套复杂且不断增加的文化和仪式资源和技术来动员和管理乡村社会，祈求和应用宇宙力量。它们没有取代，否定或抵触仪式形式的早期层面，相反这些实现社会，宇宙力量的不同技术为地方社会文化改变继续增进建立了新的混合形式和潜力。乡村庙宇及其仪式活动成为了详尽展示能动员整个社区进入更大的区域联盟的新型地方权力的场所。特定的一些机制，例如福



首在村庙委员会的管理职位的轮值，在每次仪式活动公开张贴村庙账目，在某种程度上预防了这些权力的滥用。

基于从明中期起仪式联盟在整个莆田灌溉平原的扩展，和这些组织特定的仪式的发展，我认为一个新的权力结构在 16 世纪开始形成，来与精英控制的宗族力量相作用并在某种程度上超越了宗族力量。我将此称为“仪式权力构成”，用以区别于 Foucault 对欧洲中世纪晚期的牧师权力构成的描述。在明清时期莆田形成的仪式权力构成提供了一个地方版本的被 Duara 称作中国清末“权力文化中心”的结构。

我最近完成的调查证明仪式对于这一地区的当代中国人的生活的重要性。对于仪式应付现代化力量（不管来自国家还是资本流动）的能力我提出了一些假设。我也要强调海外华人在回到家乡重新确立地方传统，投资于重建庙宇和壮观的仪式表演中的作用。海外华人继续在一些乡村仪式中起重要作用，但是绝大多数在这个地区进行的仪式活动现在都是由当地组织并投资的。

在这些庙宇里被崇拜的神包括很大范围的神化了的历史人物，有些是全国知名的，但许多只有在他们被崇拜的村子里为人所知。同时也有大量自然神，从民间神话，传说和小说吸收来的神，及众多佛教神，道教神仙和儒家圣贤。中国每一个独特文化地域（通常由独特的地方方言，建筑风格，烹饪，音乐和戏剧传统等来区别）又有一个特别的地方神系。华北地区的地方神系一般有大约 300 个神，很多有正统的来源；而华南的地方神系相比则对地方创新远远更加开放。在这里讨论的地区的农民崇拜超过 1000 个神，超过半数都是地方创造的。

对于西方读者来说，最接近的类比例子可能就是古代希腊了，而且是在奥林匹亚神的家族戏剧被同质化和标准化之前当同一个神在不同希腊城市和圣殿经常被加以不同的理解和崇拜的时期。另一个参照点可能是中世纪基督教圣徒崇拜，有些圣徒被认为拥有能保护他们崇拜中心的特别力量。正如我们将看到的那样，中国乡村神的节日是狂欢和庆典的时候。这些仪式活动既是日常生活的仪式化基础又是日常生活的欢乐与喜悦的强化。这些乡村仪式不是一个和日常世俗秩序相分离的神圣超越的时间，而是一个含有将资金和礼物的流通加速的过程。

平均来讲，我们发现 724 个莆田的村子的人口超过 1000 人（1020），有些村的人口则高达 10000 人。当然并不存在一个一般村，对当地来说更重要的是大一些的村子和它们周围的相对小一些的村子的关系（历史的，经济的，政治的和文化的）。从每个村的优势地位来看，要问的问题包括这是否是一个具有悠久历史的有地方影响的大村，拥有一个或多个出了许多学者文人强大宗族，或还是一个小的依附村，有很多混杂的姓氏，较短的历史，很少或几乎没有学者文人出现过。724 个被调查村的总人口为 746,495。



调查发现在这 724 个村里有超过 100 个不同的姓氏；一般一个村有 3 到 4 个姓氏，有些村有 14 个之多，少于三分之一的村是单姓村。调查同时发现大多数村有 3 个以上庙宇（3.25），（有些村有 8 个之多，但很多村只有一个庙）。这数以千计的庙宇（2586）中有代表 1200 个不同神的上万座神像（10433）。在南部南洋灌溉平原发现有 3966 座神像，北部北洋灌溉平原 5229 座，Jiuliuyang 灌溉平原 1238 座。村庙平均有至少 4 个神，但有些庙有 35 个神之多。这些神的存在，很多在生日时在公共仪式中被崇拜，意味着除了主要的每年一次的节日外，全年中村中还有相当大量的仪式活动。我们听说江口地区的农民只需要走很短的路到邻村，一年中就可以有 250 天参与仪式和观看戏剧。

这些数字并不支持传统实践在具侵蚀性和包含性的现代化面前逃走的画面。相反，这个调查最后证明民间仪式活动在中国的这一地区自文革结束以来的复苏和发展。更进一步，调查显示当代仪式活动的繁荣是地方控制和管理地方资源的悠久历史的一部分，至少可以追溯到明中期。前面我提到莆田的村庙委员会和区域仪式联盟并称之为“中国的第二政府”，表明它们执行许多地方自治的功能 (Dean 2002)。

调查在莆田平原上识别并绘制出 153 个仪式联盟。绘制这些界线提出了关于表现，知识，和权力的难题。实际上并不存在这些仪式联盟的界线物理标识。这些界线是由参与者在仪式活动中重复的身体动作建立起来的—这些界线被游神的路线所建立并不断被重建，据此他们首先描绘出自己村的物理界限，然后他们在自己从属的仪式联盟的范围中移动。这些仪式联盟完全是从底层建立起来的，并不是国家以行政空间等级划分的形式而强加的。正如其他几篇文章显示的（Dean 2008），莆田平原的一些部分的村庙和地方仪式传统和东南亚的分支庙宇的大网络是连接在一起的。对这些跨国的同时又绝对地方性的仪式联盟的描绘使我们可以比较许多通过莆田平原的仪式活动建立起来的不同种类的空间和空间感。

四、理论含意：仪式活动的融合域

从以上对莆田平原的仪式的简短描述和对随着时间许多种不同仪式传统被介绍和适用在莆田文化上的更加简短的提及，我们可以看到当代仪式活动是有各种角色的许多不同的参与者复杂的集体行动。这些仪式活动的特点是活动的多个中心展现出的多样混合的仪式结构和事件。这些仪式显示出对秩序和混乱的对立趋势。它们看来能够避免被任何一个框架（资本主义的，国家主义的，甚至地方主义的）所所控制，取而代之生成了多个参照架构。



中国仪式实践的融合域是经过很多世纪的仪式实践中的创造而建立成为一个多层的力量场域（象征的，宇宙的，政治的，社会经济的）。仪式经验的每一个层面都是由一个特殊的仪式传统而产生的—从灵魂附体到佛教仪式，到儒家祭祖习俗，和道教为区域联盟而作的集体仪式—每一个传统都是一个特定时期的中心的，最有效的仪式形式。所有这些层面都是由需要特定范围的身体经验，要求集体劳动和资源，并调动宇宙力量的仪式形式所产生。仪式形式的多个层面在融合域共存。　　任何人都可以参与仪式的许多领域层面，通过参加佛寺，村庙，佛教俗家会堂或三一教会堂，或区域游行的活动。然而对于了解仪式领域更加重要的是这些仪式形式不同层面的共同存在使继续通过域内层面的相互作用，通过细微的模仿，对立和适应的过程来创造新的混合仪式形式成为可能。每个仪式形式都借鉴了其他形式的元素。一个人可以成为不止一个传统的仪式专家。此外，基于在莆田当代仪式内部发现的多个仪式构架，我们发现所有较早的层面的元素都在今天的特定活动中起到积极的作用。因此每个仪式活动混入融合域的所有层面，又通过同时在多个中心进行的一系列活动将它们展开。

融合域也可以用两个对立的趋势来分析，就是借用本土概念可以被称为圣（自我修养的神圣力量）和灵（自然的宇宙力量）的两方。圣活动包括小心布置根据宇宙为参照定向的祭坛，设想被邀的神，通过快速变幻的舞蹈，符咒和指令向神祈祷，皇室仪式活动例如供奉及准备，诵读和通过燃烧发送请愿书和其他官府文件等。灵的功能体现在灵媒的灵魂附体，出神状态再人群中的自发传送，甚至在某些仪式专家转变为神（变神）的时候。仪式领域在这两极的吸引中而被拉伸。在不连续的仪式期间的不同时刻，仪式专家可能离开一极而趋向另一极。社群中的崇拜者也在有秩序的崇拜形式和活动的生气勃勃和兴奋间被拉来拉去。

仪式架构的多样性和混合性特点和仪式活动的多个中心使人很难（并且无用）从一个单一的角度来诠释仪式（作为一个特定信仰系统或价值系统的体现，或个人信仰的真诚表达）。加倍基础架构（比较与宇宙力量间接关系和与地方神无中介的直接关系）并不能帮多大忙。我们需要一个将多样的仪式活动像从多个感知点经历的那样的途径而不是坚持以一个单独的方法（意识，或理性选择）作为研究仪式的唯一出发点。

这一分析的理论来源可见于 Gabriel Tarde，一个早期社会思想家的著作。Tarde 强调在社会各层的模仿，对立和适应的法则，并且他的社会定义是非常包涵的（它延伸至任何存在甚至分子的组织）。对于我们的研究更重要的是 Tarde 将微观社会学引入了他的社会法则理论。他强调每个人感知，反应和行动的不同层次。 ？？？(一个分子社会)，在研究每个人作为一个大的社会团体的一部分时。　　在 Tarde 看来，个人是由许多知觉/意识层次组成的—并且不同的观点可能在同一个人的不同层出现。Tarde 采用了 Leibniz 的术语并将个人描述成由单子组成—不同的观点—从自觉意识到本体感受意识到多层的情感到前意



识的感受到意识的无意识层面。每一个这些不同的感知点或单子都具有不同的感知的爱好和程度；并且每一个层次，从无意识到意识，都是单子不同集合的结果，一些优于其它。[14] 实际上 Tarde 指出个人是多重的，或者说至少是由多层感知/反应组成的。Tarde 将这种分析延伸到集体主观性（人群的，军队的，寺院的，公司的，等等）。Tarde 的微观社会学方法提供了一个去看个人和社会团体同时出现的新途径。将对单子的行动意识作为一个社会极小分类的探索让我们从活动的角度去看社会的（the social），关注社会力量如何在微观层面出现，改变和创新是如何发生的。

与 Durkheim 不同，Tarde 没有假定社会的存在（作为每个个人的终极判断，通过吸收社会的来获得统一的身份）而是致力于分析形成特定社会团体或网络的具体的机制[15]。Tarde 方法的这个方面类似于 Bruno Latour 及其他人所提倡的 ANT(行动者-网络-理论)的最近版本 (Latour 2005)。ANT 在一个网络中来看系统相互作用的全部要素，包括非人元素，例如物体，物理过程，天然资源，生态特点等。这一方法对我寻找沿海水利系统对莆田平原的社会-仪式构成（区域仪式联盟）的生态限制的影响很有帮助。同样地对于 Tarde，‘每个东西都是一个社会，每个现象都是一个社会事实，’ [16] 甚至思想。因此心理学对于社会学非常重要，而且社会行为是从单子的，多层的思想中产生的。思想就是社会行为[17]。在单独的人类单子和社会或集体组织之间并没有区分或对立。个人与社会一同出现，看起来像是个人的精神状态结果却是细小的社会变化的综合/区分。

Tarde 的模仿，对立和适应的法则是在本体上先于社会等级和社会事实的影响。如果我们从社会学角度，在与制度同样的高度去理解模仿法则，就会完全漏掉分子的运动。微观社会学因此与 Foucault 的微观历史学产生共鸣，Foucault 学说将主观技术和身体在本体上置于生产模式之前来重绘现代性。模仿，对立和适应在任何层次和范围内起作用，以明显的方式或细微的形式。模仿可以重复作用。然而通过最微小的干预（对立）或发明（适应），模仿（重复）可以产生差别。Tarde 不是去寻找象在辩证法中那样的完全对立方，二是去研究最细微形式的对立的影响，例如犹豫不决的行为。Tarde 不仅考虑对伟大人物和思想的模仿，而且将文化创造作为技术和思想的细微适应来讨论。分析的不同程度揭示了（仪式）活动的惊人的明显特性。在某个层次上，Tarde 将模仿看作‘一个创新的重复’。在仪式背景中，这意味着参与的人群被认为只是对某个伟大的革新者的发明进行模仿。但是 Tarde 的哲学还有一个更深的层次，在这‘（模仿）是提供差别的重复。’也是在这一层次，Tarde 放弃‘客观假设和伟大人物的（大写的）思想’而支持‘小人物的小思想。’然后就是‘模仿趋势中的小创造和干涉’的问题了。[18]

微观社会学对于研究中国东南部的仪式活动是一个特别有前途的方法，因为那些仪式活动一直在被用极度 Durkheim 学派的术语所分析—被作为繁殖社会的的场所，作为消除差别的场所，其中对地方差异或自治的表述总是显得很空洞。在这一模型的条件下，地方差异注



定要让步与帝国中心及其假定的儒家秩序。在其他领域存在对仪式活动的另外描述，强调这些实践的自发性出现和与社会秩序的全面重新磋商，但是一般社会学对东北亚的研究的偏见在很大程度上是针对不变的国家或原国家同一性的重新刻画。这是由在区域研究学科的形成中现代化理论的遗产所导致的，这一遗产已确立并未经检查。

由于微观社会学从事件的角度来看社会，就走在了现代化理论的不确定的逻辑之前，其中个人和社会的二元性被转换到现代性与传统上。因此强加了这样一种情况，现代人和传统社会的约束抗争试图西方化和现代化。这一企图注定要失败无论现代化前进多远。但这还不止是区域研究的问题。虽然拒绝怀疑现代化理论在区域研究的背景中显得最为致命，但经常有受到挑战了现代化的差异哲学教育的学者一旦离开西方的领土就折返了。

Tarde 的模仿，对立和适应的概念可以被广泛应用于莆田平原仪式形式的历史上。例如，在非常基本的制度的层面，我们可以说早期宗族团体是在试图模仿贵族的仪式活动。其他姓氏团体通过扩充崇拜对象超越规定的五代祖先，显示了他们和传统祭祖系统内部局限（或被排除在外）的对立。最后，这些新的被扩展了的祭祖仪式通过不断的修改而被越来越多在莆田平原新出现的宗族所广泛采用。

道教仪式也明显在模仿朝廷会见，儒家仪式专家（莆田的 Yanshi ）在仪式中帮助宗族成员和庙里的崇拜人群时也清楚地在模仿朝廷典礼和传统仪式。上文中我们看到佛僧和三一教经师也能做那些明显平行于，或模仿道教仪师的仪式。　对立和适应的力量也可见于对这些不同仪式传统（对立）请求帮助的各种神（宇宙力量）的详细描述中，和体现了他们各自仪式特点的相互借用（适应）中。

所有这些例子都倾向于将仪式理解为帝国的机器，对正统朝廷仪式形式的模仿遍布各地，并允许小的对立和地方改造。这样来看，仪式作为模仿是对同一事物的重复，和重复将个人刻入国家的文化统一性中。这个观点很好地和关于中国文化霸权和仪式实践正统的研究结合在一起，因为它甚至为地方诠释和改变（变化）留有余地。

Tarde 却提出还有另一个更深层的模仿（重复），对立（犹豫）和适应（创造）的法则，最好在个人经验的身体层面去探索（这可以被称作微观社会学）。有人可能要问被附体了的灵媒在他高度程式化的出神动作中在模仿什么？当一个人的行动变得接近不自觉，谁在进行模仿呢？无论如何，Tarde 指出在更深层的模仿可以被理解为对自身差异的重复（并继续自我区分），因此打开了在分子，个人，和集体层次的新的经验世界。这个将模仿对差异的敞开是“明显的仪式矛盾，本来就是计划去重复不可重复的。”

用这个方法去看莆田平原的仪式形式发展，我们可以在仪式中发现一个社会变革的发动机，而不只是一个强迫接受同一性（文化统一，与国家的认同等）的机器。此外从这个角度来看，仪式没有被降低为一个调和不同的国家和地方制度的一般社会粘合剂，或社会异



议的压力阀的出口，或只能被取代的结构源头的不确定性。所有这些方法（包括文化霸权的方法）都将仪式变成一个其它东西的管道，或达到目的的手段--文化统一，个人认同，社会和谐，而不是为自身存在的事物。如果我们研究在一个仪式活动中相关的所有经验，我们就会坚持仪式经验是对（潜在的新）世界的集体实现，而不（只）是对预先决定了的思想或社会关系的再次强加。

参考书目：

Asad, Talal, Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam, Baltimore: johns Hopkins Press, 1993.

_____, Formations of the secular : Christianity, Islam, modernity, Stanford: Stanford University Press, 2003.

Bell, Catherine, “Religion and Chinese culture: toward an assessment of “popular religion”, History of Religions 29 (1989).

Chun, Alan John Uck Lum, Unstructuring Chinese society: the fictions of colonial practice and the changing realities of “land” in the New Territories of Hong Kong, Amsterdam: Harwood Academic, 2000.

Dean, Kenneth, Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China, Princeton: Princeton University Press, 1993.

_____, Lord of the Three in One: The Spread of a Cult in Southeast *China*, Princeton: Princeton University Press, 1998.

_____, ″The transformation of state sacrifice at the shê altar in the late Ming and Qing in the Xinghua region″, in Cahiers d'Extrême-Asie, 10 (1998): 19-75.

_____, “China’s Second Government: Regional Ritual Systems in Southeast China”, in Shehui, minzu yu wenhua zhanyan guoji yantaohui lunwenji (Collected papers from the International Conference on Social, ethnic and cultural transformation) Taipei: Center for Chinese Studies (2001): 77-109.

_____, “Spirit mediums as global citizens: tracing trans-national ritual networks



from the village temples of Shiting 石庭, Putian 莆田 to Southeast Asia”, forthcoming in Tan Wailun, ed., Studies on Chinese religion and local history, Hong Kong, CUHK Press, 2009.

_____ and Zheng Zhenman, Epigraphical Materials on the History of Religion in Fujian: Volume 1: The Xinghua region, Fuzhou: Fujian Peoples Publishing House, 1995.

_____ and Zheng Zhenman, Epigraphical Materials on the History of Religion in Fujian: The Quanzhou region, 3 vols, Fuzhou: Fujian Peoples Publishing House, 2003.

____ and Thomas Lamarre, “Ritual Matters”, in T. Lamarre and Kang Nai-hae eds.., Traces 3: Impacts of Modernities, Hong Kong, Hong Kong Univ. Press, 2003: 257-84.

____ and Thomas Lamarre, “Microsociology and the Ritual-Event”, in Anna Hickey-Moody and Peta Malins eds., Deleuzian Encounters: Studies in Contemporary Social Issues, London: Palgrave Macmillan, 2007:181-197.

Deleuze, Gilles, Difference and Repetition, London, 1994.

De Vries, Hent, “Introduction: Why Still “Religion”, in Religion: Beyond a Concept (The Future of the Religious Past, vol.1), New York: Fordham University Press, 2008: 1-98.

Duara, Prasenjit, Culture, Power and the State: Rural North China 1900-1942, Stanford: Stanford University Press, 1988.

_____ Rescuing History from the Nation: Questioning narratives of modern China, Stanford: Stanford University Press, 1995.

Dubuisson, Daniel, The Western Construction of Religion, trans, by W. Sayers, Baltimore: Johns Hopkins Press, 2003.

Fabian, Johannes, Time and the other : how anthropology makes its object, New York : Columbia University Press, 2002.

Faure, David, The Structure of Chinese Rural Society: Lineage and Village in the Eastern New Territories, Hong Kong, Hong Kong: Oxford University Press, 1986.



_____, Emperor and Ancestor: State and Lineage in South China, Stanford: Stanford University Press, 2007.

____and Helen Siu, eds., Down to Earth: The Territorial Bond in South China, Stanford: Stanford University Press, 1995.

Feuchtwang, Stephen, Popular Religion in China: The Imperial Metaphor, Richmond, Surrey: Curzon, 2001.

____, ed., Making Place: State Projects, Globalization and Local Responses in China, London, UCL Press, 2004.

_____, Fang-long Shih, and Paul-François Tremlett, "The formation and function of the category "Religion" in anthropological studies of Taiwan", Method and Theory in the Study of Religion 18 (2006): 37-66.

Fitzgerald, Timothy, The Ideology of Religious Studies, Oxford: Oxford University Press, 2000.

Freedman, Maurice, "On the sociological study of the Chinese religion", in A. Wolf ed., Religion and Ritual in Chinese Society, Stanford: Stanford University Press.

Latour, Bruno, Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory, Oxford: Oxford University Press, 2005.

Lefebvre, Henri, The Production of Space, trans. D. Nicholson-Smith, Oxford: Blackwell, 1991

Ma Xisha 马西沙 and Han Bingfang 韩秉方, Zhongguo minjian zongjiaoshi 中国民间宗教史, Shanghai: Renmin chubanshe, 1992.

____, ed, 中国民间宗教论文集， Beijing, 2008.

Masuzama, Tomoko, The Invention of World Religions: Or How European Universalism was Preserved in the Language of Pluralism, Chicago: University of Chicago Press, 2005.

McCutceon, Russell T., Manufacturing Religion: The Discourse of Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia, Oxford: Oxford University Press, 1997.



Overmyer, Daniel, Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China, Cambridge: Harvard University Press, 1976.

_____, Precious Volumes: An Introduction to Chinese Sectarian Scriptures from the Sixteenth and Seventeenth Centuries, Cambridge: Harvard University Press, 1999.

Seiwert, Hubert, Popular Religious Movements and Heterodox Sects in Chinese History, Leiden: Brill, 2003.

Tarde, Gabriel, Monadologie et société (*Oeuvres de Gabriel Tarde* vol. 1)., Paris : Institut Synthélabo, 1999.

ter Haar, Barend J The White Lotus Teachings in Chinese Religious History, Leiden: Brill, 1992.

Wang Mingming, "Place, Administration and Territorial Cults in Late Imperial China: A Case Study from South Fujian," Late Imperial China 16 (1995): 33-79.

Weller, Robert P. Alternate Civilities: Democracy and Culture in China and Taiwan, Boulder, Colorado: Westview Press, 1999.

Yang, C.K., Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors, Berkeley: University of California Press, 1961.

Yang, Mai-hui Mayfair, "Putting Global Capitalism in Its Place" Current Anthropology 41 (2000): 477–509.

Yang Fenggang, "Between secularist ideology and desecularizing reality: the birth and growth of religious studies in Communist China" Sociology of Religion: A Quarterly Review, 65.2 (2004): 101-119.

____ and Joseph B. Tamney, eds., State, Market, and Religions in Chinese Societies, (Religion and the Social Order, Vol. 11), Brill: Leiden, 2005

Yu, Anthony C., State and Religion in China: Historical and Textual Perspectives, Chicago: Open Court, 2005.

Zheng, Zhenman, Family Lineage Organization and Social Change in Ming and Qing Fujian, translated by Michael Szonyi with the assistance of David Wakefield and Kenneth Dean, Honolulu: University of Hawaii Press, 2001.



注释：

[1]此篇文章的有些部分经修改抽取自即将出版的对莆田灌溉冲击平原的村庙，仪式活动和地方联盟调查的介绍。书名为《仪式联盟：第一卷：神的回归：一个对莆田平原考察的介绍》，莱顿：Brill 出版社。在此我要感谢加拿大社会科学和人文科学研究会和蒋经国国际学术交流基金会对本文研究的资助。

[2]三一教是一个结合了儒家自身修养，道教内丹和佛教坐禅的地方仪式运动。参见 Dean 1995。

[3]我参加过的几次大型宗教仪式都是由道士和佛僧进行同时并行的仪式。其中一次这样的活动是 1994 年东山的一个家族祠堂的开光。另外一次我参加过的由道士和三一教经师主持的仪式是 1995 年庆祝在 Fengting, Xianyou 附近的 Lingshangong 寺的九十周年典礼。针对不同（并有时重叠）的几组神灵的平行拜祭仪式对仪式理论提出了一些有趣的问题（见本文结论部分的讨论）。其他仪式专家还包括灵媒（有时是大型有组织的团队），孔教礼仪专职人员（礼生或宴生--宴会专家）在仪式中指引架设祭坛和供品摆放，及引导个人祭拜等等。每个专职人员都将他们自己的仪式架构带入整个仪式活动，但是没有任何一个架构与其他的相抵触或胜过其他。

[4]据由 Kristofer Schipper 领头的一项关于神圣的北京城的研究估计在晚清时期北京约有 1000 座忙碌的寺庙，并且这些寺庙担当了北京城真正的市政府的职责。

[5]余国藩指出（2005：2-25）中文中通常被翻译成“religion”的 “宗教”（字面讲，祖宗的教导）一词 在公元六世纪开始使用，指外来的佛教教义。后来这个词在十九世纪被明治时期的日本学者借用来翻译另一个外来的概念，就是西方的“宗教”概念。很快这个被重新定义了的词和一大批新创造出来的现代新词及被重新定义的传统表达被清末民初的中国作者所采用。

[6]已经开始有一些对中国仪式残余的专注研究 （见 Yang 2000）,但需要进一步的经验研究来支持从这些研究中发展出来的理论主张。

[7]John Lagerwey, Yang Yanjie 和 Tam Wai-lun 等人编辑了一系列超过 30 卷的中文研究报告，覆盖了包括福建西南，广东东北，江西南部的客家地区和 福建北部地区的村镇寺庙和仪式；提供了大量的非常有价值的关于上述村落中氏族，寺庙，节日，仪式，游行，和道教仪式传统的信息。但是这些书籍主要搜集村落老人的历史回忆，并没有提供具体历史日期。因此要去评估上述活动是否还在继续，何时终止等问题就有些困难。并参见 Paul



Katz 编辑的两卷本浙江村庙和地方仪式研究和 Daniel Overmyer 的四卷本华北村庄仪式活动研究。王秋桂主编的 120 卷《民俗曲艺丛书》包括许多对中国十五省的地方仪式活动的详细报告。王秋桂编辑的 Traditional Chinese Liturgies （传统中国仪式）丛书中的 20 卷介绍了中国不同地区的道教仪式专家并包括大量对无价的仪式手稿的复制。

[8]参见 Hent de Varies 在他的 Religion: Beyond a Concept 的“绪论：为什么还用‘宗教’”中的一些很有见地的反思。这本书是一套计划出版五卷的系列中的第一卷，系列名为 The Future of the Religious Past, New York: Fordham University Press, 2008。De Vries 断定“宗教”一词不能被抛弃而且必须被不断地重新定义和重新构造。

[9]Dean 1993 中翻译并讨论了这一节录。

[10]例外是那些仪式专职人员，他们被带到朝中正是由于他们和地方仪式传统的联系。这尤其体现在道教仪式专家身上。

[11]要注意的是在新加坡和印度尼西亚道教并不是官方承认的宗教，这导致了在这些国家的很多华裔人口称他们自己是佛教徒。

[12]莆田县和仙游县组成兴化地区。这里的 3 百万居民讲莆县话，闽北方言的一种，与在兴化地区以南的闽南方言和这一地区以北的福州方言有显著的区别。兴化地区由延伸至莆田滨海平原的山脉组成。Lai 溪，又称木兰溪，流经仙游县的狭谷，穿过莆田县后入兴化湾。

[13]后来的宗族尝试了新组织形式，更加接近跨国股份有限公司，其宗族成员资格和“股份”可被认购，并且宗族可以投资在养子身上，将他们作为投机形式送往海外（Zheng, 2001）。

[14]相比 Leibniz 的隔离的单子模型，Tarde 的单子是相互开放且不断相互作用的感知点或观察点。

[16]Gabriel Tarde, Monadologie et société Oeuvres de Gabriel Tarde vol. 1 (Paris, Institut Synthélabo, 1999), 58.

[17]Gilles Deleuze 评论说“如果将 Tarde 的社会学降低为心理主义，甚至是交互心理学，就完全错了… Tarde 开创的是一个微观社会学，不一定是关心人之间发生什么，而是关心一个单独的人内部在发生什么…’ Difference and repetition, (1994): 312-13, n. 3. 对于一个要避免成为心理主义的微观社会学来说至关重要的是将个人理解为一个单子（由在不同层次的许多单子或观点组成），正如 Tarde 在 Monadologie et Sociologie (Paris): 1999 中宣称的那样。





[18]Deleuze, Difference and repetition, (1994): 312-13, n. 3

【原文链接】 【回到目录】



【荐影】石榴的颜色



导演: 谢尔盖·帕拉杰诺夫
编剧: 谢尔盖·帕拉杰诺夫
主演: Sofiko Chiaureli / Melkon Aleksanyan / Vilen Galstyan
类型: 剧情 / 音乐 / 传记
制片国家/地区: 苏联
语言: 亚美尼亚语
上映日期: 1968-08-29
片长: 79 分钟
又名: Sayat Nova / Colour of Pomegranate / Red Pomegranate

影片部分根据 18 世纪亚美尼亚诗人 Savat Nova 的生平拍摄，以诗句代替诗人的形象。全片几乎没有对白，主要是旁白和剧中人自言自语。 这部电影充满诗化的电影语言、明艳的色彩、奇特均衡的构图、充满仪式感的内容、宗教化展现的民族传统文化。



【仪式】

魏英杰：别找回仪式感丢了文化认同感



魏英杰，专栏作家、时事评论员。

> **“仪式乃用来增加对传统文化的认同，也可以说，在某种限定条件下可以是传统文化的外在表现，但仪式绝非等同于传统文化本身，更不能以此僭越传统。”**

4 月 4 日下午，在中国人民大学孔子像前，该校一名大三女生身着汉服，在此举行古代女子成年仪式——“笄礼”。凑巧的是，次日在郑州文庙孔子塑像前，也发生了十分相似的一幕：一百多名当地中学生在礼仪老师的指导下举行了“成童礼”。再加上日前河南举行的规模庞大的公祭黄帝大典，看上去似乎尊重传统文化已经成为许多国人的自觉诉求，并且蔚然成风。不过，对这些报道细加揣摩的话，情形可能并非如此。

且不去追问这两场“成人礼”是否真正符合传统礼仪的规范。按理说，尊重传统即意味着对传统的认同与实践，因此不妨设问，“成人礼”认同的是什么传统，践行的又是何种传统美德？

先说发生在人大的这场“笄礼”。报道介绍，自周代起，女子年过 15，如已许嫁，便得举行笄礼，将发辫盘至头顶，用簪子插住，以示成年及身有所属。如年过 20 而未许嫁，也得举行笄礼……表示女子成年可以结婚。也就是说，“笄礼”起到的作用一是表示该女子已经成年，二是作为婚嫁与否的标志。由此来看，这种习俗礼仪并非传播什么传统美德，而且在现代语境下完全失去了存在的必要性。而组织者竟然表示，此举目的在于“推广汉服传承中华文化”，这种说法更是荒谬，照此说来，组织者应当出门坐轿子，在家用便壶才是。

郑州举行的“成童礼”，同样让人啼笑皆非。按照学校校长的说法，举办这场活动是深感于“现在的中小学生对传统文化的精髓了解不深”。问题是，从报道可以看到，学校所谓的“传统精髓”却是“一拜感恩，再拜效法，三拜明志”的跪拜文化，不得不说，这种“对古代有积极含义的日常交际礼仪进行革新和继承”的做法，明显有违培养现代新青年的教育目标。

笔者双手赞成尊重传统文化的倡议，但前提理当是，传统文化应当进行“创造性转换”（学者林毓生语），以适应现代性的要求。具体而言，值得我们继承与发扬的传统，必须与追求独立、自由、宽容与理性的现代人格不相违逆。否则，这样的传统便不值得践行，大可让她存活在历史文献里，成为人类文明进程中的如烟往事。

针对公祭黄帝大典，学者张颐武日前撰文（《需要庄重的仪式感》）认为：“在这种大典中，一种庄重的仪式感在得以恢复。……特别是中国这样变化迅速，全球化的冲击剧烈的社会，正需要重新建构一套将自己的传统和当下的生活接合的礼仪和仪式，让生活里有一点庄重和高贵。”这或者可以成为包括“成人礼”等仿古活动盛行的注脚。实际上，如果没有与传统文化的内涵真正结合，所谓仪式无外乎形式主义的雅号，仪式感更无非是一种虚幻意识。笔者同样不反对激活传统仪式以表达对传统文化的敬意，但应该强调的是，仪式乃用来增加对传统文化的认同，也可以说，在某种限定条件下可以是传统文化的外在表现，但仪式绝非等同于传统文化本身，更不能以此僭越传统。

如果不是对传统文化怀有历史的温情，进而生出自觉的文化认同，并不能使国人对这形形色色的“文化效颦”仪式怀有同情的理解。因此，与其将面孔暧昧的“传统美德”强加于不谙世事的青少年头上，或者以政府意志举行外表华丽但内涵苍白的盛大仪式，不如通过个人对传统道德的践行，点滴推动“传统的复兴”，从而找回在近现代历程中迷失的文化认同感。

【原文链接】　　【回到目录】



郭于华：民间社会与仪式国家：一种权力实践的解释

“

围绕着各类村庙的仪式与信仰活动构成骥村人的精神生活空间和基本的文化价值系统，而这一系统与其生活世界和生存逻辑之间的关系是相互融合与匹配的，它们构成村落社会一套完整的生活与意义体系，亦即本土的或地方性知识（Local Knowledge）。这样的生活逻辑和意义系统以生存为基本取向，并因此而形成整合的、基本自足的和相互配合的乡村生活世界。

”



郭于华，清华大学社会学系教授。

引子——祈雨

“上山采云，沿河取水——”，随着雨师声音悠长的呼喊，青龙大王、黑龙大王和菩萨的神轿下山了。婆姨、女子们纷纷躲避，却又在房后或墙边偷偷窥视着。那摆放“神神”牌位扎满柳梢的三个“楼楼”（神轿）由几个后生抬着，从山上的龙王庙和菩萨庙出发，行进到村庄的公共空间——小桥滩的戏台上。落下神轿，经过一番类似于神判的定夺，选好“马脚”（抬神轿者），确定了“上山采云”或“沿河取水”的方式，龙王的出山巡游便开始了。行程路线不由人定，而是冥冥之中神力所致，抬轿人鬼使神差般地受轿杆的支配，在山圪塔上攀上跃下或在沟底河边婉延游走，不时也会走入邻近村庄的地盘。龙王的仪仗在众人簇拥之下行进在村庄周围的梁峁沟岔之间，“叫雨”之声在山中回荡着：“龙王老人家就下哟，下下个海雨哟”，众人的“合雨”声更是气势非常：“噢，万苗”。祈雨的队伍中全体人员都是头戴柳条编成的帽圈，赤背赤足，在六月的炎炎烈日下奔走呼喊，好象非若此就不能感动龙神普降甘霖。到了夜晚，“神神”的轿舆停放在戏台上，有专人轮值照看，同时还要进行“圈雨”的仪式，即通常由牧羊人按照可能降雨的范围行走一圈，把降雨限定在一定的区域之内。抬龙王出山一般要持续三天，抬毕后将神轿放在每



年唱雨戏的戏台上。近些年来有两年干旱抬了龙王，每次都是抬回来雨就下来了，此时，男人们便在安放神轿的戏台前跪下一大片，在那苍天的雨露中跪着、拜着、念诵着，雨水和着眼泪在许多人脸上流淌着。

“骥村的龙王灵得恶了（方言：意为非常灵验），一抬就下（雨）”，这是骥村人和周边村庄村民们不无自豪的评说。神灵既然如此眷顾众生，人们也得虔诚有信，给“神神”许下的一年一度的雨戏也将就此拉开序幕，骥村一年当中最隆重和热闹的时日开始了。

这是 90 年代中期发生在陕北农村的一个祈雨的故事。这是一个已经中断了将近 40 年，只是在最近的几年中才开始恢复的一种传统的民间仪式活动。

一、关于仪式、象征与权力、政治关系的思考

令人感兴趣的还不仅仅是上述仪式活动所包含的神秘、古朴特性和浓厚的地方文化色彩，而是这样一场戏剧上演的背景：陕北是一个在 30 年代末期就处于共产党政权影响下的革命老区。从 50 年代末开始，上述的祈雨等活动就被作为封建迷信而遭禁止；80 年代以后，随着政治和意识形态统治的松懈，祈雨伴随着其他类似的民间活动重新出现在这里人们的日常生活之中。或许人们可以将这类活动视为人民公社解体、共产主义意识形态的支配消退之后传统的复活，或是改革开放背景下民间社会与本土文化的恢复与再造，但我在这篇论文中则将其作为探究近半个世纪以来民间社会与国家权力交互作用过程的一个起点。

1. 作为人类基本生存技术的仪式

将仪式作为探讨国家与社会关系过程的切入点，并非由于仪式与象征是人类学研究颇为偏好的领域，而是由于它们作为一个社会或族群生存状态与生存逻辑的凝聚点而存在。在外表上，仪式由于神圣化而显得神秘、怪异，而就其实在的内容来说，它往往与当地人们日常生活中最基本的生存状况相关联。在传统人类学通常关注的原始民族中，在既无文字又无正式教育的情况下，仪式与象征便可以使当地人们为了生存所必需的知识永远传承下去。利奇（Edmund Ronald Leach）曾经用一种新的方法来看待仪式行为的持久重复性，即从知识与信息的角度分析仪式，他指出，世界本身是通过分类而创立的，仪式重复叙述这一分类结果从而把它吸收的知识传之久远。没有文字的民族有各种动机来经济地使用他们贮存的信息，一切知识都必须贮存在活着的一代人所知的故事和仪式之中。这些贮存和传递的知识可以分为关于自然的信息和关于社会的信息两类，而在形式上则有用言语表达的信息和用行动表达的信息。所以，一个仪式序列在“充分”实施的时候往往一再重复自身，把信息多次重复地发出去（埃德蒙. R. 利奇，1966 年，第 403-408 页）。

2. 作为人类生存意义的仪式

克利福德．格尔茨（Clifford Geertz）则从另一个角度揭示了仪式与人类生存关系的基本问题，或者说是有关人类生存基本逻辑的关联。在格尔茨看来，人类是与象征密切相联的：人类是如此地依赖于象征和象征体系，以致这种依赖性决定着他的生存能力。使人崩溃的威胁至少有三点：他的分析能力的极限、忍耐能力的极限和道德见解的极限。挫折、痛苦和道德困惑构成的强大挑战，是所有宗教必须给予应对的。而正是通过仪式（圣化了的行动）才产生出“宗教观念是真实的”、“宗教命令是完满的”这样的信念。通过某种仪式形式，动机（motivations）与情绪（moods）及关于存在秩序的一般观念才是相互满足和补充的。通过仪式，生存的世界和想象的世界借助于一组象征形式而融合起来，变为同一个世界，而它们构成了一个民族的精神意识（Clifford Geertz, 1973, pp.87-125.）。人对其生活世界的意义的理解，同样是人类生存的基本问题

3. 作为权力实践和权力技术的仪式：

近年来，国家与民间社会的关系及其历史过程一直是人类学、社会学关注的重要问题。在探讨这一问题时为了分析和叙述的便利，我们常会使用国家与社会、上层文化与民间文化、现代性与传统、正式制度与非正式制度等一系列对应性的概念。而这些对应概念的使用有时也会导致研究视域和思考上的二元对立，即将国家与民间社会视为各具不同性质、不同逻辑的位于两极的研究对象，并将正式的、法治的、理性的、现代的、普遍主义的等性质归于前者，而将非正式的、礼治的、迷信的、传统的、特殊主义的特性归于后者。事实上，现代国家的实质内涵并非只居于传统到现代的线性逻辑的一端，从本土社会与文化中孕育生长出来的国家和国家意识形态，与其产生的基础既相区别又有着无法分割的联系；共和国作为农民革命胜利的结果亦不可避免地带有乡土社会与文化的深刻烙印。因而，国家与民间社会、大传统与小传统、上层文化与下层文化、统治意识形态与民众观念之间的联系、沟通和互动过程才是认识社会构成与文化特质及其变迁的最重要角度。

柯恩（Abner Cohn） 在《双向度的人》（Two－Dimensional Man）一书中，概括了的权力关系与象征行为这两个不可分割的维度（Two Dimensions）。指出象征符号和仪式行为等通常被视作非理性的东西并非专属于所谓原始的、野蛮的或传统的社会，现代文明社会的权力运作亦离不开它们。仪式与象征既可以表达权威，又可以创造和再造权威（Abner Cohn, 1974），它们与权力关系相互依存、互为因果。这一点常常为人们视而不见，因为我们身在其中，它构成我们生活的一部分，成为“视作当然”（taken-for-granted）的东西。

克利福德．格尔茨（Clifford Geertz）在描述分析巴厘社会传统政治模式时使了“剧场国家”（Theatre State）这一概念，旨在阐明通常被西方人忽略的政治关系维度，即展示性

和表演性的政治模式。他指出，巴厘国家的表达性特征即戏剧性象征形式是通过其整个已知的历史而显示的，它所追求的勿宁说是展示、是典礼和巴厘文化中统治情结的公开戏剧表现。它是一个剧场国家，其中国王和王子是演出的主持人，僧侣是导演，农民是辅助性角色、舞台工作人员和观众。各种宏大而隆重的仪式动员了成百上千的人们和数量巨大的财富，而这些并不是政治结果的手段：它们自身就是结果，它们就是国家的目标。宫廷典礼是宫廷政治的驱动力量；民众仪式并不是一种支撑国家的设计，而就是国家。权力服务于庆典，而非庆典服务于权力。巴厘的政治，如同其他所有的政治－－包括我们自身的政治，是象征的行动，这并不因此就意味着它完全是头脑中的或者完全由舞蹈和祈祷所构成。剧场国家的戏剧正是其自身的模仿，它最终既不是幻想，也不是谎言，既不是戏法，也不是假装。它们就是它们本身的存在（Clifford Geertz, 1980）。格尔茨指出，象征、庆典和国家的戏剧形式是政治现实化的一种途径，它们也同样刻画了西方人的政治生活特征，只是未被充分地承认，它们常被作为意识形态来处理，在西方人眼中只是追求利益和实现权力意愿过程中的动员手段而已。由此格尔茨认为，“国家的符号学一直如此地哑然无声”。

D. 柯泽（David Kertzer） 在其《仪式、政治与权力》（Ritual, Politics, and Power.）一书中论及这样一个问题：现代政治生活中的我们已经脱离政治仪式了吗？回答是否定的。他特别强调，政治仪式在所有的社会中都是重要的，因为政治的权力关系无论在哪里都是经由沟通的象征方式而表达和改变的。他进而引述如沃泽（Walze）的话说：“国家是不可见的，它必被人格化方可见到，必被象征化方能被热爱，必被想象才能被接受”。世界的象征概念致使人们认为每个人都“有”国藉，正如每个人都有性别一样。也正是在此意义上，B. 安德森（Benedict Anderson）将国家定义为“想象的政治共同体”。 权力必须通过象征形式而得以表现，仪式实践是传播这些政治神话的主要方式。位于仪式中心位置的象征作为神话的构成部分有助于构造出对于政治世界和各种政治人物公开态度的理解。仪式不仅从认知上影响人们对政治现实的定义，而且具有重大的情感影响力。人们从他们所参与的仪式中可以获得很大的满足。统治者努力设计和利用仪式动员民众的情感以支持其合法性，并激发起群众对其政策的热情。而作为象征，仪式对于革命群体也同样是重要的，革命同样需要引发强烈的情感以动员民众造反（David Kertzer, 1988.）。

如果执著于马林诺夫斯基颇具影响的功能主义模式，通常会认为，人类对自然的理解越多，所需要的仪式就越少；人们以科学取代巫术，他们不再需要仪式去控制周围的世界，因为科学夺去其秘密事物的生命。一些研究者虽然意识到政治仪式在现代国家社会中的重要性，但在他们眼中却只看到这类仪式的价值与功能主要诉诸于愚昧而非教育、诉诸于群众而非精英。而代表现代潮流的仪式研究，主要关注的不是功能问题，而是阐明仪式本身

内在逻辑和象征意义的问题。关键不在于仪式为人们做了什么，而在于它对人们说了什么，它如何为参加者所理解。

人类学家对于政治、权力与仪式象征的研究告诉我们，对传统社会与现代社会、仪式象征与制度权力做截然对立的二元结构划分，无助于认识基层社会的变迁过程以及在这一过程中国家的影响，这种思路和方法对于真实的社会存在和社会运作方式也缺少解释力。

作为精心的、持久的、高度重复的人类行为，仪式与人的生存状况的紧密联系不独限于落后的或传统的社会，我们从一些学者的研究中不难看到，在所谓现代社会与政治中，仪式与象征的存在和作用。而面对我们自己的文化，亦常常为这类问题所困扰：在如上所述的村落中，执著于生计的农民如何被卷入国家政治生活的旋涡，又何以放弃其原已相当完备的文化意义体系而进入一套与其日常生活似乎并不相关的共产主义意识形态和革命话语的结构之中。对于务实而虔诚的中国农民来说，崇高理想的灌输、意识形态说教和重大理论的解释，都比不上实践来得重要，而最为有效的恐怕是仪式化的行动这一权力实践的方式，配合以象征与形象建构的过程。在中国农村近半个世纪的历史中，这是一个仪式如何将国家权力、政治生活与普通农民的生活世界联系起来的过程；而在当代中国的乡土社会，仪式与象征更是传统复兴与地方文化重建的核心内容。通过仪式探讨共产主义体制的统治实践，是将其作为一种动态的过程而非仅作为一种静态体制的尝试性研究，从政治与象征的互动关系，从仪式与象征角度来理解国家权力，将提供一个透视民间社会与国家权力关系的新颖角度，并有助于我们认识半个世纪以来中国乡村社会生活与民族国家的基本状态和过程。

二、一个村落生活世界的逻辑——作为生存技术的仪式

表演了上述祈雨仪式的骥村，坐落于陕北黄土高原，是老革命根据地，亦是我们曾经多次进入并准备长期从事人类学田野工作的据点。这个仅有二百多户人家、一千出头人口的小村庄在历史上有过令人瞩目的辉煌，让它出名的有两件事：一是出了号称“光裕堂” 有 72 户之多的马氏地主集团；二是以毛泽东为首的党中央当年转战陕北时曾在此驻扎数月。如今，当年的声名远播和重要地位都已烟消云散，这个归于平静和平凡的村落如同千百个普通村庄一样，默默地在厚重而婉延的黄土梁峁中过着自己的日月。然而，近半个世纪以来的历史轨迹与社会变迁就象黄土高原上的沟沟壑壑与农人脸上的纹路褶皱一般历历在目。本文从一个人类学经常关注的角度——仪式活动入手，试图通过其传统仪式活动及与



之密切相关的农家生活的演变透视这一村落社会的历史过程，并由此考查和理解民间社会与国家权力的复杂动态关系。

1. 信仰空间与生存状况

骥村农家生活中存在着大量的仪式与信仰活动，它们经历了延续、中断和重建的历史过程。这些仪式活动中最为重要的是与龙神有关的活动，具体而言就是每年的神戏和天旱时的祈雨。骥村目前有三座村庙：

龙王庙，正殿供奉黑龙大王、青龙大王和白龙大王之神位，据说这三位龙王是三兄弟，专司雨水之事，青龙是大哥，黑龙行二，白龙是老三。据信每当天旱抬龙王祈雨时，只能抬青、黑二位龙王，白龙是抬不得的，因为白龙一起身就要下“冷子”（冰雹）。龙王庙两侧的偏殿配祀土地、山神、八蜡和仔蛾（虫神）；显而易见，龙王庙集中了与农事有关的各位神灵，其职能与农家生活的联系是最为紧密的。除了上述干旱之年举行祈雨的仪式外，每年农历五月十五的“雨戏”是村民们对龙神的许诺，其时各位神明也都被请到村中心的戏台前，与凡人一同享受难得的娱悦。这构成一年中最重要的村社活动。龙王在神位上是最低的，但与农家的生存却是关系最密切的，因此当地人总是强调，“龙王是受苦人（种田人）的头儿”。

菩萨庙，只有正殿一间，供奉观世音菩萨，庙牌上书写“雨露济人”字样。这位在民间几乎有求必应的神在骥村的职责倒是比较单一的，每次天旱祈雨抬龙王出山时，菩萨也要同时被抬出巡游。人们解释说：菩萨的神位比龙王大，龙王一出山，就要先去参拜菩萨，然后就一同出游，而菩萨手中的净瓶也被村民称为雨瓶瓶。近年来观音菩萨又增加了治病发药的职能。每年农历的四月初八佛诞日是菩萨庙的庙会，这一日村民们要给菩萨摆供饭、上布施，同时在庙中给娃娃戴锁（保平安）和替病人问病求药。

黑虎灵官庙，与前两座庙宇不同，黑虎灵官庙不是村中原有后又重建的庙，而是近年新兴起的神灵和新建的庙。黑虎灵官本是佳县白云山（道教庙观）下的一个守山门的神，但民间有一套关于他救伤治病的传说，他因而成了以治病为神职的信仰对象。大约在 80 年代中期骥村出了一位能替神行医的人，当地称为“马童”，意即黑虎灵官派下来给凡人治病的。作为神灵的载体，他每次给人治病都是在“跌坛”（躺倒，无清醒意识地说病、开药）[2]状态下进行的，醒来后对自己所说全然无知。病者家庭除了付马童“鞋脚钱”外，主要须给灵官许愿，即在其庙会时上多少布施，或为其修庙、塑像、办会事等等。骥村的马童据说治病灵验，名声不错，时间不长就由于人们上的布施挣下不少钱，这钱是要用在神身上的，于是不久就修建了黑虎灵官庙，为其塑像、穿袍、挂匾。每年农历的七月十五是其会期，其时让马童治过病的农家都自觉地把许下的布施送来，同时庙里还为年满 12 岁



的娃娃举行过关开锁的仪式（即开启为保孩子平安而戴的锁，12 岁是度过成长期中危险时段的年龄）。

骥村的马童在周围一带有些名气，“他本人是粗人，也没什么文化”。在“跌坛”时所说的话、断下的药等他醒来时连自己也不知所云，因而人们认为实际上给人看病的是神，马童所说的是“神话”。从他嘴里开出的草药大部分山上都有，有些需到中药房买一下。药名的叫法用“神话”和当地话是不一样的，比如，白龙草就是白草，青龙草就是节草，药王根就是甘草，药母根就是野扁豆，前者是“神话”，后者是当地土话的药名。因为马童治病比较灵验（即黑虎灵官灵验），请他看病的人不少，也时常有邻近村庄的村民。在建造灵官庙的前一年，马童一年挣下四千多元布施，当然这是神神的钱，全部用于建庙和办会事。当问及村里人有病怎么办、什么时候求神神，什么时候看医生时，灵官庙的会长严肃地说：这脑子里要有个区别了，什么病人治，什么病神神治，要有判断了。比如肚子里有瘤，就得上医院治，象前几天×××胃穿孔，就得上医院开刀；但是有的病，比如身子发软，不能动，吃不下，做梦，又说不出什么原因，去医院查不出病，就得让神神治。总之脑子里要有数了，“邪病”靠神神，“正病”还得靠国家医院。（见访谈记录 yjg007mrp-2）

围绕着各类村庙的仪式与信仰活动构成骥村人的精神生活空间和基本的文化价值系统，而这一系统与其生活世界和生存逻辑之间的关系是相互融合与匹配的，它们构成村落社会一套完整的生活与意义体系，亦即本土的或地方性知识（Local Knowledge）。这样的生活逻辑和意义系统以生存为基本取向，并因此而形成整合的、基本自足的和相互配合的乡村生活世界。不难看到围绕着上述庙宇的仪式与信仰活动都和最基本的生命需求相关，我们不妨关注一下其深厚的生活底蕴：

骥村是一个以农业耕作为单一生产方式的村庄。共有耕地面积 2400 亩，人均占有耕地约两亩。但全部耕地面积中旱可保收的坝地（沟底的平地，旱时可以浇上水）只有 120 亩，仅占全部耕地的 5%；剩下的都是梯田和坡洼地，水的来源只能靠老天爷普降甘霖。坝地主要种植烟草、葵花和一些菜蔬等投入大而收益也较高的作物，山上的梯田和坡地多种植黑豆、小米、洋芋（马铃薯）等杂粮，这些亦是骥村人消费的主要粮食来源。骥村位于典型的黄土高原丘陵沟壑区，其地理位置、地貌特征、气候条件决定了其易受干旱侵袭的特点。据方志记载：本县“十年九旱”，旱灾是最频繁、危害最大的自然灾害。从 50 年代到 80 年代有 25 年出现较大的旱灾；根据 1952~1980 年气象资料显示，29 年共出现春、夏、秋旱 32 次（《米脂县志，1993 年版，73－75 页）。遇到干旱的年景，绝大多数梯田和坡地都会减产欠收。所以说到经济收入，村民们会告诉你：气候好雨水充沛的年景人均可达六百元上下，遇灾的年度连二百元也不一定能保证。而且产量可以的时候，产值不行，也就是东西不值钱，卖不上价；而收成少的时候，东西值钱了，却又没有那个产量了，说来



说去，“因为是农民，生活还是不顶事”。他们形容经济生活最常用的一个不知来自何处的词就是“没经济”，是收入低下的意思。骥村所在县是国家级贫困县，而从骥村所在的乡来看，全乡共十九个村，当年的乡级扶贫对象有四个村，骥村是其中之一。

在这种以农业耕作为基本生计的生存环境中，人们土中刨食的技能，即是不是能够以种地养家活口就成为衡量判断一个人基本生存能力的重要标准。村中除了少量的石匠、木匠、泥瓦匠以外，大多数人都是在田里“做生活”的庄稼人，不知起自何时人们对庄稼人的称谓就是“受苦人”，在当地的语言中，“受苦人”专指种田人，这是约定俗成、不会产生任何歧义的地方性定义。我们在村中很快就发现，骥村在历史上和现实中，但凡身体略有残疾的男性，如盲人、半盲人、跛子，还有当地人叫作“憨憨”的精神残障者，包括有些残疾程度并不太严重的，比如眼睛并未完全失明或只有一条腿不便的，差不多都是打光棍的。骥村唯一的一个例外是一位盲说书艺人，因为在当地的职业规定中，说书是盲眼人的专职，并且在一个相当长的历史时期中说书成为一门尚属不错的活口技艺，所以这位盲说书人因掌握了这一专门技艺而得以娶妻生子。在相对严酷的生存环境中，“做生活”的基本能力和智慧，是当地人们对人和事做出评判与选择的根本标准。当地生态环境和生产活动的特点使我们不难理解传统仪式活动和信仰观念的物质性基础。

落村社区中的生产活动、日常生活和重要事件场合离不开人与人、家户与家户的各种交往与互助，骥村农家的经济生活与社会活动中存在着多种交换关系，用地方性概念来概括，大致有以下几种：“变工”（劳动力、畜力、生产工具的交换）、“相伙”（生产活动、日常生活和重大事件中的互助）、“行门户”（其他家庭遇有重要事件如红白喜事时送礼或帮忙）、“还门户”、“抱锁”（为子女健康成长认保爷即干爹的仪式）等都是人们经常使用的表述交换关系的当地概念和实施的交换行为。值得注意的是，上述交换活动并不仅仅是钱财的或劳动的交换，也不限于生活所必需的互助互惠，正如对该村的交换关系做过出色研究的学者罗红光所指出的：农家劳动交换背后隐藏着文化意义上的交换，文化资本的获得和积累超越了经济意义上的等价交换，而取决于无形的“等意交换”（罗红光，1996）。

以我们在村中遇到的一位婆姨为例，可以说明“变工”这种交换活动的性质和意义。这位妇女的丈夫长期在外做木匠，两个孩子在县城上中学，平时家里经常只有她一人过活。耕种季节到来时她必须依靠别人的帮助，不失农时地把地种上。她家的地比较少，与她“变工”的人家来两个男劳力（耕地点籽一般需要三个人配合操作），还出一头牛，只需一两天就种完了；与其“变工”的家户的土地较多，需好几天才种得完，作为大致对等的交换，这位独自在家的婆姨在耕种的这些天中每天都得去给人家点籽，直至把地种完为止。一位妇女就是这样以较弱但持续时间较长的劳动力换取邻人的帮助而完成生计任务的。此外，人们还常使用“巧工变拙工”的方式，比如有男劳力的家庭帮助男人不在家的婆姨种



地或干了其他体力活，这个婆姨到冬天就给人家织毛衣、做针线、做鞋等等。通常拙工指各种比较重的体力劳动，包括种地、圈窑、打井、背石头，垒灶等；巧工则是需要灵巧细致的劳动，如织毛衣、做鞋、缝制衣裳、做食品、年节或祭祀时给神做供饭等等。老乡们说：“农村就得靠这个，人家帮了你，就得还，基本上都得达到平衡，一般还的还要多些。而且这样的变工还要关系好些的，不然人家根本不跟你变”。“巧工变拙工”表现了性别之间的劳动分工与合作，两性之间的交换与和谐互补，亦是生存的必要条件。以上的交换活动既有一种习俗约定的性质和约束力，同时也是一种情感上的相互给予，这种约定虽然不具有正式契约的法律意义，但却是人际交往过程中的必须履行的责任与义务；而且人们在互助互惠的过程中不仅满足了生计的需求，同时也在不断地付出和给予中积累着人情和信誉，亦即村民们经常谈论的“人气”与“铜气”。 这种不断重复的满足而又超越了实用性的交换关系形成了骥村农家在公共生活中的处世哲学，也构成约束其行为的规范与准则，从而建立起和谐互补、共存共荣的社区生活。

2. 村政与“庄事”：

骥村的村民对于公家（国家）的事与本庄（社区）的事有着明确的划分，他们使用“庄事”或“社事”来指称后者。村政负责的事务由各级地方政府一条线地贯彻下来，主要内容包括常规性的收公粮、收税和各项统筹提留款、计划生育，以及上级临时下达的任务。村政工作的管理者主要有村支部书记（骥村已数年空缺）、村委会主任、会计和妇女主任，其下便是主管计划生育的中心户长。这些都与所有的村庄别无二致。而“庄事”则是所有关涉村社福祉的事物，内容包括天旱时抬龙王祈雨、唱雨戏及一年一度既娱神又娱人的“神戏”，村落中各庙宇的庙会活动和庙宇的修葺。这些民间的信仰与仪式活动在村民心目中是作为社区公共事务和公益事业存在的，所称的“庄事”或“社事”正是就此意义而言。骥村所含的三个自然村与相邻的三个村庄原来是一个“社”，每年办会事都是在一起的。近几年来由于收取戏钱等一些具体的事端纠纷，造成原来“公社”的分裂，现在变成各办各的“庄事”了。

“庄事”的组织实施者是由一个“社头”和数个“纠手”（纠：取其集合众人的意思）组成的一小群人，类似于一个庙会委员会。“社头”一人是每年由骥村的三个居住区即“前沟、“后沟”、“寨子上”轮流出人承当的，“纠手”作为“社头”的助手每个居住区出两人，也是按年度轮换承担的。“社头”与“纠手”要在轮职的一年当中负责村庄各种公共事务，诸如祈雨、“写戏”（请剧团并与之签订演出合同）、谋划安排祭神和庙会活动、收取村民给神上的布施和分摊到每个人头上的戏钱等等。“社头”和“纠手”的工作是对整个村社尽一种义务，他们所付出的时间和劳动并不求物质回报或有形的“好处”。我们在调查时恰巧有幸目睹了一次“写戏”的过程，从中可以观察到这些服务于公众事务的人们是怎样行为的。他们一心要达到的理想结果是“钱要少些儿，戏要好些儿”。为此



他们不辞劳苦地外出看戏，费尽口舌地与戏团的“写头”讨价还价。他们虽然也认为办这些事“很麻烦，又不挣钱，办好办坏还有人议论”，但无论如何，在他们心目中，这些都是“大伙儿的事”，所以办“庄事”就是办自己的事。

由三个自然村轮流出人承担的“社头”，通常要推举那些“忠诚些的”和愿意为大家办事的人选；“纠手”是一个自然村每年出两人，一人为主，一人为辅，到下一年度辅助的就成为主要的，同时再加入一个新人替换老的“纠手”，逐年类推。“社头”和“纠手”的推选过程完全是自觉、自愿和自发的民间运作，与村政不发生联系，但同时却不乏前村干部参与其中积极谋划和打理各类“庄事”或作为年青“社头”的“顾问”。

在骥村的百姓看来，村政和“庄事”都少不了收钱，但给国家交钱和给神神交钱是非常不同的两类事情。就拿祈雨和给龙王爷唱雨戏来说，在差不多是靠天吃饭的境况中，这是关系到一年生计的大事，他们解释说：“在这儿管雨的神是最重要的，龙王是受苦人的头；祈雨是天旱时没有办法的办法”。可知从当地人们的生存状况出发，对神明的心态和行为既可归结为一种民间信仰，更是生活世界中的一种生存技术。

3. 价值判断与行为规范：

小桥滩，座落于村庄的三个聚居区－－前沟、后沟和寨子上的中心位置；因有横过小河的石桥而得名。作为村落标志的两块石碑、每年演戏的戏台和公社时期的供销社、大队部都位于此地。小桥滩是骥村社区的公共活动中心与信息中心：一年一度的雨戏在这里上演；庙会、节日等各种群体活动也是在这里集合、出发；平日里除去农忙时节和恶劣的天气，这里经常聚集着一堆一堆的村民，而且分为老人们、婆姨们和青年人的不同圈子；人们在这里交换着村落生活和外面世界的种种消息，也对各种各样的人和事进行评价、褒贬。作为社区公共空间的小桥滩，同时也是一个评论的中心。

骥村人有一种关于“人气与铜气”的说法，他们经常会评价说这个人有“人气”或那个人没“人气”。所谓“人气”是对社会声望的正面评价，说某某有人气，是指他或她为人正派、实在，在人际、家庭和村庄的各种关系中行为得体，既懂礼又懂理，有好人缘，“上边也信任你，群众也信任你”。而且“你有人气以后就有人抬举你，有人抬举就说明你有铜气。有铜气并不是指有钱，而是说你这个人周转现金很容易，有信誉，借两个钱人家敢给你借。如果这个人不务正，做些胡事，赌博啊，偷啊，群众没人抬举你，你用两个钱也没人敢借，贷款也没人敢给你贷，这就是人气没人气，铜气没铜气” （见访谈记录yjg008mrt-2）。因而所谓“铜气”也并非仅仅指有经济实力，其实是指一种得自于人品和能力的信誉，有人气的人在需要的时候，能得到别人的帮助，没钱也能借到钱，个人力量小也能办成事。一个人如果在众人心目中被视而不见或遭到厌弃，就“人气”、“铜气”



皆失，成为与整个共同体格格不入的人。用骥村人的话来说，“铜气和人气并排走着了”。

鉴于上述评判标准，我们便不难理解骥村人为何那么注重“做生活”的态度和能力，为何在各种交换关系中尽可能地不亏欠对方甚至多付回报，以及为何视“庄事”为公益，在其中尽心尽力。

对骥村人而言，抬龙王祈雨和问病求药的仪式都与其最基本的生存状态联系在一起，因而可将其视为一种生存技术。通过这样一套技术、程序，他们得以与神明沟通，使其助益于自己的生活。于是人们对于神灵就不仅有虔诚、尊崇、祈求，也有许诺、利用、愉悦、操弄乃至胁迫。

三、影响社区生活的重要力量

上述几个生活层面虽不足以描述一个村落社区生活内容的全部，但简要的概括已经可以形成对一方文化的基本印象。这是一套物质与精神、道理与实践相互配合的完整的文化系统，包含着实用的生存逻辑与丰富的生活智慧，其形成、变异、延续和发展经历了一个漫长的历史过程。而这一过程关联着一些重大事件的发生和重要力量的介入。

从骥村的地理位置与环境来看，直到我们进入调查的 90 年代初，它仍然是一个相当偏远、相对封闭的村落。从村庄到县城约 40 华里，只有一条崎岖不平、下雨即无法通车的土路。1995 年一位香港学者曾因风雨阻隔，又要赶飞机航班，只好背着行装翻山越岭几十里赶往最近的军用机场。国营客运交通远未到达山区腹地，小型的私人客货运输也是一年前才开通的。村中目前尚未有联系外部世界的通讯方式，唯一的一部“电话”还是手摇的磁石电话机，只能通到所在乡镇。从这样一个似乎被现代生活遗忘了的地方不难想见其以前的生活景观，而上面对其生活世界的描述似乎也在表明它的自成一体和自给自足的特性。然而，如前所述，骥村在历史上曾经是非常出名的村庄，曾经与外部世界有过复杂重叠的关系。

1. 扶风寨－大地主集团

骥村首先因马氏大地主集团而远近闻名。由中共农村工作调查团在 40 年代初所作的一项研究显示，当时的 271 户家庭中竟有 55 户地主。这些地主家族并非是土生土长的本地户，而是在大约明代万历年间从山西迁往陕北，后又从绥德经数地辗转迁徙而至此定居。经过数代的繁衍发展，马氏地主成为远近闻名大户富户，当地有“不知县名，却知村名”的说



法。经过连年的买地置业，属于马氏家族的土地跨越周边四县，在 40 年代初据不完全统计已达 13977.5 垧，约合 48900 多亩。马氏在其居住地周围地区的优势地位是显而易见的，其拥有的土地超出所在地和邻近的两县地域。1933 年国民党组织的调查表明，与骥村相邻的管家咀十之八九的家户租种马氏的土地，崖马沟超过 90%的家庭是马氏的佃户。1942 年共产党调查团的统计列出，地主集团的代表人物马维新拥有土地超过四千亩。这些土地分为 208 块，由一百多个佃户租种，地域包括 23 个村庄。骥村周边数村的人家几乎都是马氏地主的佃户，靠租种马家的土地谋生。在号称“马光裕堂”的堂号地主之外，只有四户小地主，一户中农，其余的全是靠租种、伙种地主土地的佃农，为地主雇佣的伙计、掌拒和少数工匠、商人、游民等，形成所谓“富者地连阡陌，贫者无立锥之地”的状况。在清同治六年，为避回乱，马氏修建了“扶风寨”，整个建筑高大雄伟，颇有气势，还有设计巧妙的城墙、门洞、甬道和排水系统，取名扶风寨；此外村中各个堂号地主家的门楼、窑洞也都各具特色，气势非凡，牌匾上多有字号提刻；小河上的石桥、寨口的城门洞、路中的牌楼、村落中心的赈灾功德碑，处处有景；“林泉拱秀”，“扶风保障”，“枢要”，“扶风屏藩”等铭文提刻至今仍历历在目；由于大地主集团曾生活于此，骥村因而具有一般村庄少有的极为特殊的人文景观，致使许多现代的建筑学家仍为之瞩目、赞叹。

马氏地主在当地亦作为强大的宗族而存在，迁至骥村的五世祖马云风，是开创宗族基业的重要人物，他通过运输业、商业和借贷的利润收入不断地扩张土地，取骥村原住居民杨、刘两大姓的地位而代之，为马氏子孙的生存和发展奠定了基础。云风生五子，构成人们所称的“五老门”宗族支系。至云风的三门四世孙，马家又出了一个举足轻重的人物，这就是顶顶大名的马嘉乐。嘉乐学至太学生，其子、孙几乎全部走上科举功名之路，出了正四品二人，从四品二人，从五品三人，及知县、主事等多人，其社会政治地位大大提高。嘉乐的经营之道继承其祖先的方式，继续扩大土地占有面积，到其去世前已拥有土地七千余垧，五个儿子各分得一千多垧，另有各自的商号、窑房院落及金条、元宝。这五个儿子就是传续至今的“光裕堂”的五个门子。马氏一直实行族长制，有“族务会”负责处理族内大事和排解纠纷，有完善的族规家法。马氏宗族在强大的经济实力和社会地位的支持下，做了几件堪称彪炳青史的大事，这就是筑寨、赈饥、修祠堂和建学校。

修筑扶风寨是在同治六年（公元 1867 年），当时甘肃的回民起义军进入了陕北，马氏子弟为保一方安全，共同集资筑寨，使附近百姓得以上寨躲避“回乱”。其时还修建了前桥、后桥、南桥和寺沟桥，便利了交通。

赈饥之事有先后两次，分别发生在光绪三年和其后的己亥、庚子年间。其时晋、陕旱灾严重，马氏子衡与其伯、叔及堂兄弟共同捐资万缗（每缗一千文），开设粥场；还开仓散钱粮给灾民。后一次设粥场长达两年之久。此后，周围十多个村庄的百姓为此善举敬立“德惠碑”，村民们称为“救灾碑”。



骥村历史上有过三个祠堂：一称“老祠堂”，又称“顺天祠堂”是迁来骥村的所有马姓的祖祠，其内供奉以云风为首的各门历代祖宗神主；“马氏宗祠”又称“敬慈祠堂”是云风的三门四世孙、嘉乐之叔伯兄弟嘉德及其后嗣的祠堂；再就是著名的“光裕堂”祠堂，为嘉乐及其后嗣的宗祠，建在村中最高点的“讲堂”（小学校）北面，为五间两进大开厅，石结构无梁式卧窑，两侧带耳房；内供以嘉乐为首的四代祖先牌位。与祠堂相对应的是祖坟，马氏祖茔位于骥村鞍子塌，内葬自云风始的八代共二十四人，八世孙光裕堂长门长孙钟麟最后抱穴口（祖茔葬满封口）。

标榜“耕读传家”，兴倡供书求学，要求子弟读书致仕、建功立业是马氏宗族的一贯传统。宣统三年（公元 1911 年），骥村废私塾，创办新式小学。由子衡在村中最高的峁顶上修建三孔窑洞，称为“讲堂”。办学经费亦由家族解决，教师伙食从光裕堂上学子弟各户家中收取粮油。此后，小学在原讲堂基础上不断扩展，并更名为“扶风小学”。该校在民国政府设立保小制度后，成为国民教育体制的完全小学，接收所有适龄子女入学，费用来自祠堂庙产和政府发放的经费。扶风小学培养了一代代学生，许多毕业生成为声名远播的重要人物。

在辛亥革命前后，马氏后代有多人外出求学、就职，为了联系便利，马氏家族与县邮局联系，在骥村的圪坨里建起了乡村邮政所，定期传送书信、报刊。小学校和不少马氏家庭都订阅报纸、杂志，这在当时仍至当代都可谓是十分罕见的事情。

地主集团对于地方政治、经济和文化的建构和影响是多方面的。首先，马氏宗族与权力体制的联系相当紧密。据家谱记载和农村工作调查团当时不完全的统计，马氏家族成员在政权体制中担任职务的有多人：

长门：国士，曾任甘肃直隶州循化同知，安西州知州；

阁臣，清朝文秀才，做过税收官吏，时任米脂县政府建设科副科长；

锺璧，曾就读于北平大学，当时在国统区榆林县政府工作；

荣选，1912 年任靖边县县长；

二门：新民，曾在同济大学工科就学，时任陕甘宁边区参议员，兼扶风小学校长；

四门：国宾，进士出身，曾在山西做过县长；

润瀛，民国时期曾任保长；

润濂，曾任保长；

五门：凌云，曾在国民党部队中做军需，时任县参议员；



维新，秀才，时任何岔区区长；（见《扶风寨马氏家族志》）

在共产党政权建立以前的村政和“庄事”中，马氏地主集团都有着举足轻重的位置。现在一些老人回忆说：旧时办“会事”，“社头”都是由财主家当的，“纠手”都是受苦人。人家财主有钱儿，过庙会的花费是按地亩数分摊的，不足部分都由财主家出，不再跟穷人要钱了。当时写戏也是“社头”的事，不必跟“纠手”商量，“社头”自己做主就写下了。由受苦人担任的“纠手”就是出力的，负责担水、做饭、迎来送往、安置戏台等等杂事。

旧时的马氏地主集团，精英辈出，其政治、经济实力和通过联姻与相邻的富户大族建立起的关系，使其成为当地的名门望族。另一方面，这样一个强大的地主集团对于所居村落的影响也是全方位的。除了上述在村政、“庄事”，教育等方面的作用外，其完整的祭祀礼仪、婚丧典制对于社区的象征、信仰空间也有重要的建构作用。小到生活的细微末节，比如在一些具体的生活方式上，上述影响也是显而易见的：马氏地主家庭雇佣劳动比较多，而且名目多样，分工细致，计有“伙计”（男长工）、男短工、女长工、女短工、工匠（木工、石工、泥工、铁工、柳工、画工等）奶妈、“洗恶水”（洗衣）女工、做饭女工、做针线女工、童工（拦羊的孩子）等。村中的普通人家除了少数外出的工匠外，大多劳动力是围绕着地主的生活谋取其生计的——租种地主的土地和为地主的家庭生活服务，他们目睹耳闻或程度不同地参与地主家庭的日常生活，很自然地接受或效仿。比如在卫生习惯方面，到过骥村的人都有一个感觉，大多数村民很爱干净，无论家里是贫是富，即使相当馈乏的家庭，也收拾得桌明几净，窑内的黄土地面也扫得干干净净。

当地农家对地主集团的感受与评价至今还部分地留存于人们的口耳之间。一些老人说：骥村的地主大多是“恩德财主”，不刻薄穷人；“这的地主善的多，没做下恶事”；还有人给我们讲述了这样的故事：一个地主老汉出门，正好看见有娃娃在他家的树上偷枣，他怕娃娃看见他害怕摔下来，于是赶紧自己避开了。1942 年的延安农村工作调查团曾记录了伙计们和受苦人给各门地主编唱的“堂号歌”：

能打能算衍福堂 瘸子宝贝衍庆堂

说理说法育仁堂 死牛顶墙义和堂（形容其为人固执）

有钱不过三多堂 跳天说地复元堂

平平和和中正堂 人口兴旺依仁堂

倒躺不过胜德堂 太阳闪山竣德堂（形容其起床很晚）

骑骡压马裕仁堂 恩德不过育和堂





瘦人出在余庆堂 冒冒张张裕德堂

大斗小秤宝善堂 眼小不过万镒堂

婆姨当家承烈堂 球毛鬼胎庆和堂（形容其为人小器）

上述歌谣对各“堂号”的描述虽然有所褒贬，但多为对其自然特征、人格特点、行为方式乃至生活习惯的概括和调侃，而少有阶级评判的性质，并不表明人们的阶级意识和态度。

庞大的地主集团与所在村落社区的互动关系可以大致表明约半个世纪以前的国家与民间社会、上层意识形态与下层文化亦即大、小传统之间的互动关系。握有政治、经济和文化资源的地方精英在沟通上下层文化的过程中起了非常重要的作用。我们知道“礼”字的本义即是祭祀仪式，所以礼治国家亦即仪式国家。中国传统社会中的礼治秩序与礼治文化，直至王朝的礼乐制度，都可以用一种通透的眼光来看待。在传统的乡村社会中，国家的礼治秩序正是通过乡村精英阶层在普通农家的生活中发挥作用的。这套礼治秩序与普通农家作为生存技术的一套仪式信仰体系是相互吻合与相互建构的。

2. “走南路”－人口流动

在人们尚能回忆起的三、四十年代，骥村人与外部世界的联系并不缺少。除了地主家多有人在外求学、就职外，村里主要的流动者还有一些出外谋生的匠人。他们的流动方向大多是到延安一带，与陕北当地常提及的“走西口”相对，称为“走南路”。三、四十年代的延安曾是红色政权的中心，当时有许多修建工程，骥村的工匠有很多在延安做工，他们至今还在说“当时的中央大礼堂就是我们这的人参加修建的”。这些外出做工的匠人大多回到村里，并没有就此参加革命队伍，用他们自己的话形容是“给毛主席揽工”，“挣党中央的钱”去了。最突出的一个例子是骥村的一位祖传几代的著名匠人，他因手艺高超而成为当地非常出名的“师傅”，并且参与了当时延安许多重要建筑工程的设计、施工，而且与共产党的核心领导人交往甚密，甚至党中央后来到骥村驻扎都缘于他的关系。此后，他作为著名的匠人甚至已经跟随党中央到达河北西柏坡，并进而被邀请进北京工作，但他最终还是做出了返回家乡“做生活”的选择，继续当一个本分的匠人，以至其后代因未能成为城里人而对他埋怨不止。这位匠人的故事典型地表现出骥村人执著于生存逻辑的生命态度，他们曾经极为贴近地接触到一个政权的核心，但只是出于生计，是去“做生活”，而并非真正与革命发生联系，并非去接受一套新的共产主义意识形态的洗礼。真正与革命发生关联的过程是在后来革命权力深入到村落社区之后才发生的。

3. “亚洲部”－革命政权的中心

在骥村与外部世界发生关联的过程中，最重大的事件莫过于以毛泽东为首的共产党中央曾在此居住。在胡宗南大举进攻延安、中共转战陕北的重要历史时期，中共中央机关和人民



解放军总部进驻骥村达四个月之久（1947 年 11 月 22 日至 1948 年 3 月 21 日），其间还在此召开了中央十二月会议和西北野战军前委扩大会议；毛泽东的一系列重要论著如《目前形势和我们的任务》、《关于目前国际形势的几点估计》、《关于目前党的政策中的几个重要问题》《军队内部的民主运动》、《纠正土地改革宣传中的左倾错误》、《新解放区土地改革要点》、《关于工商业政策》、《关于民族资产阶级和开明绅士问题》、《评西北大捷兼论解放军的新式整军运动》等等亦写于此一时期。当时的中央机关番号改为“亚洲部”，中央警卫团则称为“亚洲部三团”。骥村年纪大一些的村民至今还能把当年“亚洲部”住过的房子、设立岗哨的地方指给我们看，回忆起部队当时如何吃饭、吃些什么以及×××给毛主席站过岗，×××给毛主席做过鞋的之类的具体事件。共产党中央的入住使得这样一个自成一体的偏辟之隅骤然成为一个权力的中心，亦是当时正在进行的解放区土地改革运动的指挥中心。然而这里并非呈现为暴风骤雨式的运动场面，也许是处于风暴的中心反而相对地平静。

“亚洲部”虽然指导着一个更大区域内的土改运动，但却并未将自身所居的骥村当作一个试点或典型。实际上，当时的“亚洲部”与地主集团的关系也是非常复杂的，对当地富绅大族的态度亦不无矛盾。从大处着眼，抗战时期地主适宜加入统一战线，而且在国民党对边区禁运的环境中，他们在共产党统治地区是增加生产和减少通货膨胀的潜在同盟者；反之，马氏地主对于共产党的态度也同样是矛盾的，当时作为宗族首领和行政领导的知名地主显然反对共产党对这一地区的接管，而且竭尽全力加以阻止，但马氏的子孙们却既有加入国民党亦有加入共产党的，既有服务于国民党军队也有服务于八路军的，甚至婚姻关系也使马氏与国共政治双方发生联系。因而，马氏并非在阶级斗争中被简单地指责为阶级敌人，而是统一战线中的伙伴，并且他们也从 1941 年实施的“三三制”中获益（Rawski, 1986）。从细微处看，“亚洲部”由当地著名匠人牵线来到骥村，正是由于这里有大地主，有规模宏大、结构精良的窑房、院落，也有比较充足的粮食补给。当时中央主要领导所居住的窑洞就是同济大学毕业并留学日本、专攻土木工程的马醒民设计修建的，这座号称“新院”的石结构住宅高大气派、兼有中西建筑风格，其称作“九龙口”的斗拱造型美观，雕刻精良；窑房冬暖夏凉，天寒时在窑洞外面的地基下烧火，整个屋内的地面都是热的。据传毛泽东亦曾说过：骥村“是个好地方，是藏龙卧虎的地方”。作为当时地主集团代表人物的马维新，在其全盛时期拥有土地（包括买地和典地）一千六百多垧，还有商号和放帐的收入。到 30 年代末他逐渐走下坡路。1940 年当地建立人民政权，实行减租减息（四成交租），当年在其家庭总支出中“公家负担费”一项大幅度增加，占到总支出的 48.01%，到 1941 年又上升至 56.6%；其收支已出现逆差。到 40 年代后期，公款公粮的征收继续增加，据有的村民回忆，从 1946 年到 1947 年就要了七次公粮，六次是都是地主家给的，到第七次就把仓库都打开了，地主家也没粮了（见访谈记录 yjg001gcm）。“能打



能算衍福堂”的马维新在此情形下亦不免“苦闷”，其后来的郁郁而死，恐怕与此政局动荡和经济的下降不无关系。

骥村有点年纪的人回忆起土改前后的历史时，常会说这样的话：“这儿的财主洪福齐天，享了毛主席的福了”，或者是“骥村的财主洪福大得恶了”。这主要是指斗争、吊打地主被“亚洲部”制止的事。时间大约是在 1948 年初，属于马氏四门和五门的三个地主分子（一女）被吊在老祠堂前的大柏树上用绳子抽，背上还压了石板，此举的目的在于“掏元宝”（挖出地主隐藏的浮财）。吊打地主的做法仅一天即被当时正在骥村的“亚洲部”制止，这与周围县区村庄普遍的斗争、吊打地主，使用酷刑逼浮财的情形形成较大的反差。从“亚洲部”与“扶风寨”的关系来看，的确有一种复杂的互动和互惠互利的关系存在。骥村这一村落社区与外部世界发生关联的过程，提供了认识一定历史时期内地主、农民和共产党之间复杂关系的场域：地主集团在此的生息和扩展造就了独特的地方文化体系和社会结构，革命政权最初的进入改变并重构了地方社会与本土文化的景观。在这一过程中完成了精英的更迭替代，地主全面掌握政治、经济、文化权力让位于“穷哥们掌权”；村落的经济关系和社会地位关系发生根本改变。而我们在此更为关注的，还有人们的认知、态度和观念的改变：地主从“恩德财主”变成“喝穷人血”的剥削阶级；农民从对地主尊称为××堂几老爷到在大会上“提意见”、诉苦乃至斗争吊打地主。这是执著于生存的本分的“受苦人”获得阶级意识和革命意识的过程，而这一转变正是在作为权力实践的政治运动过程中得以实现的。

四、国家仪式——权力实践在村落社区中的过程

站在草根社会的立场，自下而上地理解国家权力的对基层社会的作用，我们所面临的是这样一些问题：村落社区的历史和家庭、个体的生命历程如何与整个社会及其变迁发生联系，如何与民族国家的历史进程相关联？我们何以能够透过个人生活史和微观层面的民间历史资料理解和解释社会的运作？执著于“活着”或“过日子”的普通人何以可能被发动起来，并以一种全民的“积极亢奋状态”卷入政治生活？

解答上述问题，“运动”或许是一个十分重要的切入点。在这半个世纪的时段中，我们经历了中华民族史乃至人类文明史上都堪称独特的历史过程，新政权的建立和巩固以政治运动作为基本机制与途径，大大小小的运动，一波接一波的高潮充盈和控制着整个社会。与西方生命历程（life course）研究所强调的“事件”（event）不同，与人类学研究经常关注的相对于日常生活的重要时刻、特殊事件也不同，“运动”在中国半个世纪的社会历



史中已经成为常态形的动员和运作机制，而不再是突发的、特别的和异常性的。通过“运动”机制，国家权力与政治力量深刻而透彻地嵌入于普通民众的日常生活之中。

运动作为社会动员和社会运作的机制，包含大量的仪式性表演和象征形式。或者不如将运动理解和解释为国家的仪式与象征。我们在此意义上可以将国家仪式定义为：由国家最高统治者发动的，民众或被迫或自觉参与的政治（或革命）运动。文化（社会）人类学的研究将仪式与象征作为复合的文化模式，认为其提供并支配着形成大众行为的社会和心理过程。正如前述格尔茨所分析的，正是通过某种仪式形式，动机与情绪及关于存在秩序的一般观念才是相互满足和补充的。作为一种“文化表演”的仪式，具有某种强迫性特征，即一但成为仪式，便具有一种不容分说的强制性，便可操弄普通人的命运。具体而言，能否参与和是否参与仪式成为认同、区分及确定身份、（阶级）地位的标志；而仪式（运动）的发动者握有大多数人的生存资源，因而参与或不参与便成为生死攸关的事。在一个特定的时期，农户家庭曾经近乎一无所有，其最基本的生存需求都得靠权力的恩赐。我们从中可以看到，一种极权的经济制度与极权政治结合在一起的力量有多么巨大。而达到这种程度的支配，的确具有了生杀予夺的力量。

我们称这种充分发展的仪式为“文化表演”，意指人们所相信的宗教象征的功效，亦即它们的“真实性”，用格尔茨的话来说，完全产生于非理性的“情绪和动机”。而这些情绪和动机则是信仰的产物。神圣的命题或论述并不是有待于验证的假定，而是被当作理所当然的论断（Geertz, 1974）。可见，在社会主义制度建立后的现代社会中，仪式并非不复存在，只是作为生存技术的仪式被作为权力技术的仪式所替代，而此替代发生在标榜以革命性的、先进的、现代的、文明的取代封建的、落后的、传统的、迷信的旗号之下。

我们不妨以在骥村曾经发生过的部分事件为例，观察和分析国家仪式在一个村落社区的表演：

1. “翻身”

与所有的乡村一样，骥村也经历了土改运动中斗地主、分地、分窑、分浮财的过程，虽然这一过程由于“亚洲部”的在场指导而比较温和，不象周围有些地区那么激烈、残酷。骥村召开斗争地主大会时，周围几个村的群众都来了（因骥村地主所经营的土地出了村，甚至跨了县，周边有的村庄全村都是骥村地主的佃户）。据参加了土改过程的村民回忆，在当时发动的诉苦运动中，有一位村民在大会上给地主提了七十二条意见（看来当时农民还不习惯“诉苦”一词），但具体内容是什么记不清了。人们记忆最深的事件是吊打地主“掏元宝”，或许血腥的记忆是不易磨灭的。当时的骥村老祠堂前有两棵大柏树，被打的地主就被吊在其中的一棵上。一位当时还是孩子的村民回忆说：那血滴溜溜地淌下来，很吓人，那情景到现在还是“真个影影介”。后来其中的一棵柏树枯死了，对此村民们解释



说，“并排的两把（棵）柏树，一把柏树吊人了（得到了血的献祭？），所以高兴得长粗了；一把在旁边看着，受了怕了，所以吓死了，原来两把柏树基本粗细一样，斗罢地主一把就死下了”。大柏树的故事传述至今，它表达的是一种对于流血的恐怖记忆，我们不妨将它理解为恐怖仪式留给人们的印象。

土改运动中的另一项重要程序是“打地主阶级的威名”， 一位土改时已是基干民兵的前村支书回忆说：“当时别的村的群众都说我们村的村民包庇地主，但是中央（“亚洲部”）说了，只打掉地主的威名，不能打死人”。在“打威名”的方针之下，骥村与马氏宗族即地主阶级文化有关的象征物几乎被摧毁殆尽。例如被称为骥村八景之一的十七通碑，原为光裕堂后代为颂扬祖先功德先后为马嘉乐及其五个儿子、十一个孙子所立之功德碑，合称十七通碑，坐西朝东，立山面水，由北向南排列，其碑身高大，雕刻讲究，颇为壮观。这十七座碑在 1947 年被尽数砸毁。再如马氏各支的祠堂及其中的祖先牌位也在土改时被拆毁、焚烧或送到墓地掩埋。例外的唯有两座“救灾碑”，一直被保存至今。“打威名”，实为对原有象征体系的摧毁过程，亦是新的象征－权力体系为自身开辟空间的过程。

识字运动是土改以来直至解放后在农村普遍开展的一项活动，骥村也不例外。一位当年参加识字班的村民回忆说：“土改那阵上边号召扫除文盲，我们一些年青人就弄起来识字班，就在寨子上水井边那两眼窑里。白天劳动，晚上识字。参加的人（后来）最大的做到地级干部，还有的是县级干部。从 1947 年冬开始，有四五年时间。识字班给国家输送了人才”。有趣的是在识字班或夜校里教农民识字的老师多是有文化的地主子弟。“堂号家（地主）的子弟参加革命的，都是在共产党的学校里念书着；没参加革命的，都是在国民党的学校里念书的（当时的绥德师范和米脂中学都分为国民党办的和共产党办的两部分，故有红白之称）。立场观点不同，走的路线就不同。有的一家兄弟两个立场就不一样，比如老大一直在共产党这边，老二却一直在国民党那边。从共产党学校回来的就帮助我们办这夜校，还排秧歌，搞宣传队，尽量帮助了。凡是从国民党学校回来的连看也不看我们。中正堂五老爷的几个女子回来就帮助我们排秧歌，搞宣传，给我们上课”。（见访谈记录 yjg004mhm）

全国性的“识字运动”可以视为新建立的革命政权发动农民的一种方式，而学习文化的确是动员的必要条件。共产党政权怀着创建一个新世界、建立一套共产主义思想体系的宏大理想，而其面对的却是一个数量极其庞大的、目不识丁的农民群体，要让他们具备接受一整套思想体系和革命话语的能力，将是一项浩大的工程。“识字运动”可以理解为一个新政权面临巨大的困境所采取的一项治理实践，而这一实践过程本身亦采取了类似仪式化的运作。在陕北革命政权建立的过程中，包括骥村在内的许多农村地区在普及识字运动时都曾实行过“文化岗”的做法，就是由干部、民兵在村边路口设立岗哨，凡经过人员都须认出他们写下的字、词方可通过。且不论识字运动的效果如何，“文化岗”的做法弄得一些



没文化的老太太和婆姨不敢出门，没法回娘家。无独有偶的是，到文化大革命时期，“文化岗”变成了“语录岗”，人们得背诵毛主席的一段语录或一句话才能通过岗哨行走四方。这种“语录岗”只是“识字运动”（仪式）的版本翻新，但其普遍存在却可以证明要使某种思想或主义深入民众，仪式性运作是最为有效的。

“翻身”、解放、天翻地覆、颠倒乾坤，这是对一种经济社会巨大变革的形象表述。就不同的社会阶级、阶层而言，是其存在状态和社会位置的根本改变。而这些似乎是在一夜之间完成的。在常态的经济、社会地位提升的过程中，一个家庭、家族的发迹总需数年乃至数代的努力，财富的聚敛和声望的积累不可能一蹴而就；同理，俗话所说“富不过三代”也是指一个家庭因其子孙不肖而败落也有一个渐衰的过程。这种没有过渡时段的骤变，很容易让人想起作为“通过仪式”（the rites of passage）的人生礼仪，经过人生重要关口的仪式，昨日的少男少女就变成今日的男人女人，生命以完全不同的状态存在。“翻身”的过程也是经由一套革命仪式而实现的，在短时间内完成，没有渐变，少有过渡。骥村的一位土改时入党、当干部的老人说：“旧前（解放前）我们是寸地没有的，一寸地也没有，一棵树也没有，要说有一棵树就是灯树（油灯）。共产党、毛主席来了，土改，都安家落户，都分地分窑。全国的事咱们解不下（不懂），拿这儿来说啊就属我们村的人沾光沾的大了，旧社会属我们这庄里沾毛主席光沾的大，咋介沾光了？分到地，分到窑，自家就不要出租子；人家地主都圈下窑了（且都是上好的石窑，直到今日骥村大部分家户仍住在原来堂号地主的窑洞里，新窑远比其他村庄少），没地主的窑还不是要自己圈了？真是一下子翻了身”。（见访谈记录 yjg006mrj）

2. 运动经济

骥村的一些老人曾经告诉我们：回回运动这村都少不了，上边有什么，这儿就有什么，还常常是典型、试点。就连关系生计最紧密的农业生产活动也不例外。从 50 年代到 70 年代末的集体经济时期，骥村的生产过程呈现为一种运动型经济，即以运动方式发动和组织农业生产的过程。当地的适种作物主要有谷子、高粱、玉米、大豆、马铃薯和其他一些杂粮，历史上也是以这些作物的种植为主。但是“集体管着的时候，是统一的，让你种甚就得种甚，那阵人饿着呢。上边管着，主要就是打粮，打粮为基础”。比如夏季种的麦子，因为山地缺水，产量很低，还费肥料，费底垫（投入），所以种麦子就划不来。农业社时期一年打的麦子，交了夏公粮，社员自己也吃不上。“分多分少一年一个人也就分个三升，合十来斤，有四五口人的家庭分个几十斤麦子。一斗麦子是三十三斤，磨成面能磨个二十四五斤，二十四斤面还白着了，如果二十六七斤面就不太白了。有的人家一年就吃上一顿两顿的，再就是来亲戚吃一顿，给娃娃吃一点，大人就不吃”。 在运动经济的极端时期，种什么，怎么种，要达到多少产量都是上边规定和下达的，不论当地环境是否适合种某种作物。在文革时期，骥村还曾经种过叫作“江青一号”的玉米。一位村民说：“那阵



种地没自由，说话也没自由”。80 年代实行责任制以后，麦子就种得少了，1982-1983 年以后就没有了。谷子、黑豆是一直种着，分田到户以后，葵花、烟草等利润较高的经济作物是新添的作物品种，既作为“副食”（农户自己的重要消费）又顶“经济收入”（能卖钱）的洋芋（土豆）也大面积地增加了。农户的白面消费大大增加，但完全靠卖出黑豆、洋芋再购买白面。许多村民告诉我们：现在一年吃的白面过去五年也吃不了。

与农业生产相关的运动骥村确实经历了不少，例如 “杀狗运动”，“打麻雀运动”，“打水窑运动”，“密植运动”，还有六、七十年代的“农业学大寨，箍洞造平原”等运动，都是以运动形式出现的生产活动。这种“运动经济”在大跃进时期达到一个高峰。一位老人曾气忿忿地回忆起当年“杀狗肥地”的事：“大跃进那阵瞎胡弄了，叫深翻土地，挖地三到五尺，还把全村的狗都杀了，见谁家有狗就打，连社员的照（看）门狗都给杀了，假传圣旨，说是狗肉的力量大，说是能打多少粮食。打死了狗，皮子给了主人家，肉拿去先在锅里煮了，再腐臭了，臭得止不定（让人受不了），再把地深挖三尺，压青草，把狗肉埋到地里当肥料。结果是把苗都烧死了，全死他妈×了。狗肉太过了，庄稼非死不行，和人吃饭一样，太过了不行”。（见访谈记录 yjg010msl）

在文革时期的“农业学大寨”运动中，骥村也掀起了修梯田、造平原的热潮。当时的村支书回忆说：大寨我走了一回，是县上组织去参观的，咱们庄上就去了我一个。咋去了串了一天，早起山上串了一顿，看了一顿，头黑就坐车起身了，在大寨饭也没吃，只在阳泉吃了一顿饭。回来就修梯田，那就是学大寨了，人家修梯田，咱也修梯田。水燕沟那坝，官道山沟那坝都是我们亲手谋虑打下的。一车一车推的土，一行一行打的坝，那就是毛主席那阵发展水土保持，打坝修梯田了嘛，打坝为整下平地，好种地。我们社员还吃不上粮食，连口玉米也吃不上。总是喊革命，革命有多好，多好，好他娘的×。你要吃口玉米还要出钱儿跟人买的你才能吃了。后来学大寨就不提倡了”。（见访谈记录 yjg006mrj）

这类“运动经济”虽然有些也给日后的农业发展带来些许好处，比如修下的梯田，建起的水利设施日后仍在被使用，但运动的主旨并不在于此。自上而下发动的生产运动往往并不顾及一方水土的特殊性和运动的实际效用，其夺人耳目的形式、轰轰烈烈的声势才是更要紧的。换句话说，作为一种政治仪式的表演性才是其目的，仪式过程及其象征意义超过了实用性的考虑。而这些运动在全国一盘棋的时代，当然绝不仅仅限于骥村。

3. 神圣形象与象征的替代

作为一个历史与文化的“时空坐落”，骥村的外观包括建筑、文物、雕刻铭文中留下了几个时代的痕迹：地主集团修建于不同时期的窑洞、城墙、门楼、桥梁仍在村民的日常生活中发挥功用；当年地主的高宅大院因毛主席和“亚洲部”曾经居住现已辟为“旧居”革命纪念馆，供人瞻仰参观；许多运动时期的大字标语如“人民公社好”、“农业学大寨”、



“高举毛泽东思想伟大红旗”和一些毛主席语录仍依稀可见；一些农家的窑掌上仍然以日出东方红及“大海航行靠舵手，干革命靠毛泽东思想”作为装饰……人们从中可以感受到其间演义了几个时代的世事苍桑和人间的悲喜剧。

作为实物已荡然无存但仍留在人们记忆中的是那座著名的牌楼，四十岁往上的村民几乎个个都能讲述有关牌楼的各种细节和他们的有关感受，譬如那座牌楼如何高大、修造工艺多么精良、上面雕刻的动物、花草多么逼真而美观、牌楼上挂的铃能发出多么悦耳的声音而且能从铃声辨别出刮什么方向的风……；至于什么人建造了牌楼、花了多少钱费了多少工，以及他们儿时如何骑在牌楼下的石狮子上玩耍、过路人怎么在牌楼下避雨、女子们如何从碑楼的石雕上拓花花，人们所能讲述的故事就更多了。这座远近闻名、号称陕北第一的牌楼原本是为旌表马光裕堂长门的文选之妻守节尽孝而立的节孝牌坊，作为骥村的标志而得以保存下来，但是它却未能躲过文化大革命的扫荡。村民们回忆说：文化革命时打的牌楼，开始打不动、推不倒，基础太结实了，后来在牌楼底下钻上眼，放炮轰倒的。那可是个好牌楼，在这地方再也找不出那么好的了。

骥村的庙宇也大都是文化大革命时砸毁的，龙王庙、菩萨庙和一座规模很大的佛寺都在革命造反的红卫兵手下变成一片废墟。“老人们说不要砸，可红卫兵说你管着吗，红卫兵嘛，想咋就咋”。只有马氏地主的“新院”因作为“旧居”革命纪念馆而未遭任何破坏。“旧居他敢破坏？县文化馆派人看着了”。

奇迹般地保留至今的文物只有前面提到的那两块赈灾碑。在文革期间，造反的革命青年也要砸那两座碑，说那是地主阶级的遗留物。但村里人不让砸，他们坚持说那是穷苦老百姓立下的“救灾碑”“救命碑”，并且砖砌泥抹把并排站立的两座碑整个盖住了。后来在骥村挖防空洞的解放军工程兵 4785 部队在抹平的泥面上画了毛主席穿军装站像。时间一长，泥皮就脱落了，后来在农业学大寨时县文化馆的人又在上面重画了一个拿着铁锹的女农民形象，还利用这块空间办过黑板报。直到改革开放后的某年，村民们才铲掉泥灰，洗去尘土，恢复了赈灾碑的原貌，让它重新站立在村落公共空间小桥滩的原来位置上，代替那座陕北第一的好牌楼而成为村庄的标志。赈灾碑在文化革命期间被保护的故事，在一定程度上可以视为地方社会与国家权力关系的一种隐喻。

4. 正面典型与反面形象及羞辱仪式

作为革命仪式而存在的运动，追求气氛声势上的轰动，最偏爱形式的整齐划一，因此“抓典型”、“树样板”、“学榜样”就是经常使用的发动办法。在这种“全国一盘棋”的环境中，我们一点都不难理解在许多地方曾经有过完全雷同的运动方式存在。诸如前面提及的看似荒谬的“杀狗肥地运动”、“打麻雀运动”在全国都是相当普遍存在的。仪式的发动需要典型，需要榜样，骥村本身就经常作为运动的试点、典型而存在，“这庄是一有运

动就在前面”，而典范人物也是不可缺少的。我们调查时的房东女主人曾经是当年的模范人物，她不时回忆起当先进典型时的经历和感受：“我那时是青年积极分子，净出去开会，乡镇、县上、地区、市里、省上都去过，都是去开会。开会领奖状，我还在大会上发过一次言。开罢大会还叫你开讨论会，都得发言，说你有甚感受，有甚感想，回去后准备咋介咋介办。回去后还要给村里人传达会议，我认不下几个字还要记笔记，为了传达。在镇里还让我们这些先进典型去飞机场参观过一回战斗机，上去看了看，坐了一下，没飞起来。现在想起来，那阵真是憨（方言：傻的意思）着了”。（见访谈记录 yjg015crl）

领导动员，模范带头，人人表态是政治仪式的常见程式。“会说话的要说，不会说话的也得说”，人们现在还能回忆起不善表达的某某人表决心时把话说成“走迟回早（应该是回迟走早），要把羊拦好”，结果大家都笑成一片。

与正面典型相对的反面形象也是政治仪式中每每出现的。土改中斗争的对象是地主分子，如前面提及的吊打地主事件；公社化大跃进时斗争的是地富反坏分子和落后分子；四清运动中斗的是四不清干部；到文化大革命时批判斗争更是达到登峰造极的地步，不仅“走资本主义道路的当权派”和原来的五类分子遭到批斗，一些普通村民因临时性的“过错”、甚至说错了话也被“上纲上线”，开会批判，如我们房东的老父亲，养了两个羊还被开了批判会；“那阵个人甚也不能做，做错了就给你办学习班，卖几个馍馍都批判；每月出勤少了就扣粮、扣工，还开大会批判，那时会可多了”。

这种开会时“领导在台台上坐着，地主（或其他批斗对象）在滩滩里站着”的批斗会其实就是一种羞辱仪式，是对人从肉体到精神的摧残。几十年斗下来，人人自危，其对人们精神世界的支配和对人格变异的影响可想而知。

5. 政治仪式与信息传递

人类学有关仪式的研究十分关注仪式与象征对于知识与信息传递的作用，这些知识与信息关乎特定群体与文化的生存。就政治仪式而言，信息的传递沟通同样至关重要，舍此动员和唤起的过程就无法完成。我们在骥村听人们讲述所经历的运动时，常为某些政治仪式功能的普及和有效感到惊诧，例如，文化大革命中，骥村这样一个相对偏远、闭塞、交通不便的地方也和全国通行着相同的做法，即传达学习毛主席最新指示不过夜。对一个小小山村来说，北京、中央只有在此情境中才是近如咫尺的，由此可知仪式传递信息的惊人效率。现在细分析起来，这种效率大概来自两方面原因。一是连通各家各户和公社的广播系统。骥村的有线广播网始建于文化大革命期间，终止于改革开放以后。“文革那阵家家都拉了线，安了喇叭，是通着公社的，老有广播。早上一广播就得赶紧起身下地”。“（有线广播）每天广播三次，早上人还睡着它就来了，中午一次，晚上七点还有一次。广播的内容有新闻，中央台的，省台的，还有县上的、公社的事儿；有时候表扬好人好事；还唱



革命歌曲等等” （见访谈记录 yjg015crl）。骥村大队当时还有自己的高音喇叭，还有一个四音机，有话筒等设备，有事时可用来发通知、叫人、召集开会。骥村的有线广播系统在分田到户以后就不起什么作用了，许多农户剪了广播线作为他用，如用做晾衣服的铁丝，或做了电视机简易天线上的配件，这倒是继续发挥其传递信息的作用。

在文革期间影响了骥村政治生活的另一重要因素是在此驻扎的人民解放军部队。当时在“深挖洞，广集粮”的最高指示指引下，解放军工程兵某部一个营在骥村周围的山峁之间构筑防空工事。多户地主家的窑洞都被勒令腾出来给他们居住，他们以“支左”的方式参与了村庄的各项政治活动。比如最新指示下达时，经常是部队先从自己的通讯系统得知再及时传达给社员。他们在村里、社员家里营造革命的环境，画伟大领袖的像，书写革命的标语、口号，抄毛主席语录，这些革命的象征今天仍保留下来不少。他们还帮助揭露、批判地主、指导训练民兵队伍、帮助政治学习讨论等等。社员们除了帮助部队修工事、背石头、拉沙子以换取少量的玉米面补充糊口之不足以外，也跟在他们后面参与每天的“早请示晚汇报”仪式。在“全国学人民解放军”的运动中，骥村的生产、生活也一度出现半军事化管理：除了经常性的民兵训练（基干民兵都发有枪枝），社员们上工、下工也改用吹军号作为通知方式，大队、生产队模仿部队建制编为连、排。人们回忆说：“那阵连这老农民出工、收工、开会都得排着队唱着歌”。

政治夜校是运动时期传播灌输知识的又一重要方式。骥村在 70 年代办政治夜校大约有两三年时间。按规定 16 岁到 28 岁的青年都得参加。每天的活动排得满满的，主要内容是念报纸，读文件，念完还得讨论发言。夜校学习挨家挨户地叫人，不来的必须要请假。学习时间从七八点钟学到九点，有时还延长到十一点。劳作了一天的社员，经常是上边念着，下边就睡着了。但无论真正的学习效果如何，社员们还是在这里知道了“林彪事件”，学会了“下定决心不怕牺牲排除万难去争取胜利”、“农业学大寨”、“走资派还在走”等各类革命话语。直到今日，当年参加政治夜校的青年人还能熟练地背诵许多口号和语录。

生产、生活过程的政治化、仪式化，以仪式表演呈现的政治活动，改变乃至重塑了人们的观念领域和精神世界。文化大革命是政治仪式的各种形式达到登峰造极的时期，普通的农民们从原来初一、十五的上香拜神变成每天早晚的请示汇报；伟大领袖的光辉形象替换了原来的菩萨、龙王；大会、讨论会、批判会、学习班、政治夜校等等政治活动形式，骥村一样都不少。一些村民回忆说：“那阵是民兵训练三、六、九，团员学习二、五、八。连集也不让赶，会也不让赶，打发民兵在村口站着，谁也不让去。这老百姓是叫立正不敢稍息啊”。仪式对于人的支配有一个从强制到自觉的过程，这与传统仪式在人的社会化过程中的作用大致相同。经历了几十年中国特色政治生活的人们，已经适应了这样一种治理，生存于其中而对之浑然不觉，有的人甚至能够应用自如。人们可以带着一种轻松、调侃的语气回忆和叙述那段不无惨痛的历史，带着一种怀念说起大锅饭谁也吃不饱的时候集体劳



动、开会是多么热闹和愉快；运动，对于不是运动对象的普通参与者来说，特别是对在传统社会中被排斥在社区生活之外的妇女来说，有时就象是“革命的庙会”，它制造了热闹的气氛，拓宽了交际的渠道，甚至具有某种娱乐功能。对于灵魂的治理就是这样，充满暴力、无比惨烈却可以让人渐渐习惯和视而不见。

还是让我们听听亲历近半个世纪国家与人民历史的骥村人的感受吧：“四几年五几年的时候，思想纯粹就和尔个（现在）不一样。为甚了？尔个的人要不挣不下（钱），挣下的时候就只管享福，吃、穿。不象以前的人思想保守，就解开（知道）受，舍不得吃，舍不得穿，积攥下准备置地啊，圈窑啊。尔个的人呢，不买田不买地，今儿弄着就享受。这个社会发展也和运动有关系，（几十年来）运动是一个接着一个运动，从无有土地到土改分到土地，结果是有些好吃懒做的几年就把土地卖光了，都吃了、穿了、花了，到农业社时候就没个甚球了，结果入了农业社又给他分了一份，这就比别人这个（划得来）了。那种舍不得吃舍不得穿，就解开受的人呢，屁也不顶，口里节省买下的地也入了社了，买下牲口也入了社了，大家一样。烂（垮台）农业社时，（分田到户）人家是一份份，他也是一份份。最后还是好吃懒做的人落得多。所以说，挣下也不顶事，早起叫你穷不到天黑你就穷了，这从斗地主开始就有这个想法。尔个就有这种说法：这是不叫你穷，叫你穷的时候，百万元户也不顶事，马上就穷了。国家不要你，要玩你你还不得穷？所以，能鼓捣着吃上就对着了，到哪搭说哪搭的话”。（见访谈记录 yjg008mrt-3）

结论与讨论

生活逻辑与运动逻辑

国家政治的仪式化运作弥漫于农民的日常生活，改变着人们原有的整合的生活逻辑和乡土社会的文化景观。这是近半个世纪的过程，这一过程表现为国家仪式对传统宗族和社区仪式的替代，革命意识形态和运动话语对地方性知识的替代，以及领袖崇拜对神灵、帝王崇拜的替代。改革开放以后，国家与民间社会的互动关系表现为国家力量在一定程度上的弱化与撤退，以及乡土社会生活逻辑的复归与再建构的过程。认识民间生活逻辑与国家权力这两套意义系统的相互作用，以及农民对于国家形象的认知和感受，才有可能动态性地、过程性地理解和解释社会生活与社会变迁的真实图景及其文化内涵。

生存技术与权力技术

骥村传统的社区仪式及其今日的恢复演示了民间社会与国家权力在几十年中的互动、变异过程。民间仪式主要是作为生存的技术而存在的（当然在群体当中仪式过程本身也不乏错综复杂的人际关系和权力、权威关系），其遵循的是一种生存的逻辑。这样的逻辑体现于



村落生活的各个方面，在其生产活动、交换活动，乃至处世哲学和价值观念中都是整合的。

骥村最为重要的庙宇、神灵和围绕着他们的仪式活动，都是最关乎生计的。人们在祈雨时对龙王爷顶礼膜拜、念念有词，在抬神轿时不辞辛苦、流血流汗，在雨下来时感动得长跪不起、涕泪交流，此时他们心中念想的是一年的收成，是一家大小的温饱，因而他们的确是怀着满腔的虔诚；每一项程序，甚至每一个动作都得一丝不拘，各种规矩、禁忌都须严格遵守，例如抬龙王不许女人看，其时也不许在河里“洗恶水”（洗衣服），谁也承担不起冒犯了神明、祈雨不果的罪责。在缺医少药的乡村，被相信能带来平安、健康的神明也有重要地位，人们生命和健康的保证只能由科学与神灵共同负责。就此意义而言，围绕着不同庙宇的信仰和仪式活动主要是作为生存的技术而存在的。

而在国家层面，作为仪式的政治运动则是权力的实践或者实验，其目标是要灌输一套思想体系，推行一套行为方式，教会一套革命话语，造就一代社会主义新人。这样一套权力的技术是国家力量向乡土社会渗透的主要方式。

从功能分析的立场出发，两类仪式的功能比较：作为生存技术的仪式通常都有整合群体，造成社会和谐的功用；而作为权力技术的仪式，其功能则主要是建立和演示权力与权威，并造成群体的分殊。例如乡村中常遇到的“公报私仇”或“官报私仇”的问题：个人恩怨通过政治仪式而不断地累积与升级，从小恩怨逐渐变成你死我活的世仇。在这一过程中，公共逻辑与私人逻辑、革命逻辑与人情逻辑相互置换，亦成为民众参与的动机或动力（之一）；这也是运动自身所具有的动力机制。按照老百姓的说法，运动就是人整人，一次运动来了，这拨人整那拨人，下次运动来了，那拨人又翻过来整这拨人；原本都是乡里乡亲的，即便有点小矛盾也是些鸡毛蒜皮的事，运动来运动去就成了你死我活的斗争了，结下的恩怨到下一辈都解不开。

骥村人的生活几十年来都没有真正离开仪式活动，只是国家仪式替代了民间仪式，或者说仪式经历了从生存技术到权力技术的转变过程。

仪式变迁的自然过程与权力过程

农村废除人民公社、实行联产承包责任制这一历史巨变导致国家权力在乡村社会中的弱化趋势，亦有人将其表述为国家力量从乡村的撤退。骥村的村民说到这一变化时，经常将其称作“农业社烂杆了”（方言：垮了），他们是将此变化作为一种由外部力量造就的结构体制的瓦解。当前农村中普遍存在的重建庙宇、重修家谱及各类仪式、信仰活动的恢复，被视为在比较宽松的经济政治环境中传统文化的复兴。然而经历了共产主义仪式洗礼的农民，毕竟与传统农民不同了，仪式国家的强制性力量改变了人们的生活世界，也重塑了人



们的精神世界，这或许是一个从被支配到自觉的过程，人们的行为方式、处世哲学和话语中，都不难感受到特定时代政治生活的印迹。

民间仪式与国家仪式表现为不同的过程，遵循不同的逻辑。前者依照生存的逻辑，后者则呈现了革命的、批判的逻辑。民间仪式本身并不是一成不变的，它也有盛衰演变的过程，比如骥村的黑虎灵官庙，修建于 90 年代初，曾经香火很盛，原因在于顶神神之名为人们治病的马童很灵验，在周围颇有名声。当时每年农历的七月十五是灵官庙庙会，其时村内村外的人熙熙攘攘，前来上香还愿，每年所收的布施达数千元。修缮庙宇、塑神像和唱神戏的费用都比较充足。还有一个专门的会长负责操持“会事”。但是到 1996 年，灵官庙的香火渐衰，原因是治病的马童去世了，没了诊病的人布施钱也就没有了。村民们解释说：“神神下到凡间看病的时间是有限的，马童没了（去世了），神神也就快走了”。不巧的是，过年的时候，灵官庙又莫明其妙地着了一场火，烧毁了牌位、供桌和庙宇的门窗，更是透出衰败之象，与我们仅仅半年前所见过的庙宇已是今非昔比。与此同时，由于 1995 年和 1997 年天旱时祈雨的灵验，龙王庙和菩萨庙的香火愈加盛了起来。老乡们说：那是祈一回，下（雨）一回。而且雨下得还不宽（范围不大），基本上在骥村范围内。于是，骥村的“龙王灵得恶了”的说法就在周围流传开了。每年农历五月十五前后为神明“起戏”越来越成为整个村落的大事，而且前来参与者已经超出村庄的范围。各项仪式活动包括三天的“神戏”、还愿、领牲等都按部就班地进行。由于灵官庙的衰落，其庙会日期也从以前的农历七月十五移至五月十五，与给龙王唱“雨戏”的日子合并为一了。更有意思的是，乡村中治病发药的神职也从黑虎灵官转给了菩萨，在四月八的菩萨庙会上，人们前来问病求药，给娃娃戴锁。这些原本不是菩萨的职责，但因为菩萨与龙王一道能以“雨露济人”，所以其职责日渐扩大了。

上述种种是发生在一个不太长的时间内庙宇、神灵的改变，但这一兴衰变化过程基本上循着其自身的逻辑，并无外力的作用，可以说是一个自然的过程。与此相对应，国家力量通过政治仪式对乡村社会与文化的改造却是外部力量强制的结果，是一个权力的过程。历次政治运动中被拆毁砸烂的庙宇、神像、牌楼、祠堂、牌位是这一过程的形象表征。村民们逐渐接受、学会和习惯革命的仪式也是这一过程的结果。即使在目前比较宽松的经济政治环境中，庙宇和仪式的恢复也不能完全脱离制度性安排的制约，例如骥村的娘娘庙，原本立于村落中央最重要的公共空间，供奉送子娘娘和催生娘娘两位神明；每年的庙会非常繁盛，特别是成为妇女们一年中难得的聚会时机和最高兴的节日。在矗立于村庄周边山峁上的各个村庙都陆续修建或重建起来以后，娘娘庙的恢复却全无可能，因为计划生育政策的实施已经彻底断了它的香火。

本研究从乡村仪式入手认识一段特定历史时期内国家与民间社会的关系。我们不难得知，仪式绝不仅仅专属于传统的、前现代社会，现代权力的运作同样离不开仪式。将近半个世



纪的中国历史也是一部运动的历史、仪式的历史。值得注意的是，在改革开放进入新的历史时期以后，在一个日益告别传统迈向现代的社会中，“运动”，作为社会动员和社会治理的机制并未终止，社会依然没有完全离弃仪式化运作。当前治理农村社会所提出的一系列策略，诸如“小康村”、“文明户”、“新社会主义教育运动”、“精神文明建设”、“送××下乡”等等无一不是新时期的运动机制即仪式化社会运作的产物和传统路数。而“运动”意识也并未在人们心中消失，如前不久传媒批露的山西运城推行所谓“渗灌”工程，制造抗旱神话的事件（见《南方周末》1998 年 9 月 18 日第 1 版），实在可谓新时期“运动经济”的产物。再如河南平顶山市食品城在员工中开展“思想大扫除运动”的做法（见《南方周末 1998 年 8 月 21 日第 15 版》），更是让人感到一种毛骨耸然的熟悉。现代社会和政治生活中的仪式活动并不是遥远的天方夜谭，而将人们拉到“运动”战车之上和卷入车轮之下的社会文化基础都并非不复存在。

通过经济生活的政治化、日常生活的仪式化和仪式象征的实用化过程，国家对于基层社会进行了改造和重构，同时也使国家力量和国家形象在乡村的生活世界中或者说在普通农民的视野中呈现为非常复杂的状貌。感受到这一点有助于我们理解国家与社会这两个维度互动、互融的错综复杂关系。在田野工作中所感知的农民的生活世界和社会世界向我们展示出双重的国家悖论：国家努力治理、管理农村社会，力图使之整合、有序并成为现代民族国家的社会基础和组成部分，但这种意识明确的努力却是通过摧毁乡土社会原有的社会结构与意义系统而推进的，这一过程虽然使国家影响似乎不可思议地进入到农民最日常、最基本的生活世界中，却未能建立起新的、具有整合性的可以替代原有结构和意义的体系，并使社会达到秩序与和谐的预期结果；再者，国家一直在用所谓进步的、文明的、现代的、社会主义乃至更为先进的观念意识占领农村，试图彻底摒弃和代替其传统的、落后的、保守的、封建的、迷信的农民意识，然而在此过程中，国家自身却常常陷入传统的象征或意义的丛林，即国家亦使用象征的、仪式的内容与形式来试图建构其自身的权力结构与意义系统。中国近半个世纪的基本的社会运行机制——“运动”——的历史就能有力地证明这一点。而这一机制的运行当然不仅仅限于乡土社会。在这一点上，国家与社会的划分界限发生了模糊，统治意识形态与地方性知识的边界也不再清晰。正式权力对于传统的本土性资源的利用，实际上是在使用属于人类共通的、持久的象征方式，无论这种使用是自觉的还是不很自觉的。

1998 年 10 月初稿

1999 年 10 月修改



参考文献：

埃德蒙. R. 利奇，“从概念及社会的发展看人的仪式化”，选自《伦敦皇家学会哲学学报》，

1966，B 辑，722 号，251 卷，第 403-408 页。转引自史宗主编，《20 世纪西方宗教人类学文选》，上海三联书店，1995 年。

《扶风寨马氏家族志》，1997 年编印。

罗红光：“陕北米脂杨家沟村阶层形成的报告”，见《中国新时期阶级阶层报告》，出版社，1996 年。

米脂县志编纂委员会：《米脂县志》，陕西人民出版社，1993 年版。

王铭铭：《社区的历程》，天津人民出版社，1997 年。

——— 《村落视野中的文化与权力：闽台三村五论》，三联书店，1997 年。

延安农村工作调查团：《米脂县杨家沟调查》，人民出版社，1980 年版。

中共米脂县委党史研究室：《解放战争时期米脂县土地改革运动》，1990 年

Anderson, Benedict, 1983, The Imagined Community, Verso.

Bloch, M., 1974, Symbols, Song, Dance and Features of Articulation: Is Religion an Extreme Form of Traditional Authority, European Journal of Sociology, vol. 15.

Chan, Anita; Madsen, Richard & Unger, Jonathan, 1984, Chen Village: the Recent History of a Peasant Community in Mao’s China. Berkeley: University of California Press.

Cohen, Abner, 1974, Two－Dimensional Man：an Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in Complex Society. Berkeley: University of California Press.

Cohen, Myron, 1993, “Cultural and Political Inventions in Modern China: The Case of the Chinese ‘Peasant’”, Daedalus, 122:2.

Douglas, M, 1966, Purity and Danger, London: Routledge.

Durkheim, E., 1915, The Elementary Forms of Religious Life, London: Allen & Unwin.



Fallers, Lloyd, 1974, The Social Anthropology of the Nation-State. Chicago: Aldine.

Feuchtwang, Stephan, 1993, “Historical Metaphor: A Study of Symbolic Representation and Recognition of Authority”, Man, Vol. 28:35-49.

--------------1992, The Imperial Metaphor: Popular Religion in China. London: Routledge.

Foster, Robert J., 1991, “Making National Cultures in the Global Ecumene”. In Annu. Rev. Anthropol. 20.

Geertz, Clifford, 1980, Negara the Theatre State in Nineteenth-Century Bali. Princeton University Press.

——————1973, The Interpretation of Cultures. Basic Books, Inc.

Giddens, Anthony, 1985, The Nation-State and Violence, Polity.

Kertzer, David, 1988, Ritual, Politics, and Power. Yale University Press.

Leach, E. R., 1966, Ritualisation in man in relation to conceptual and social development, in J. Huxley ed. A Discussion on Retualization of Behaviour in Animal and Man, London.

Madsen, Richard, 1984, Morality and Power in a Chinese Village. University of California Press.

Martin, Emily Ahern, 1981, Chinese Ritual and Politics, Cambridge University Press.

Rawski, Evelyn S. 1986, “The Ma Landlords of Yang-chia-kou in Late Ch’ing and Republican China”, in Ebrey and Watson eds., Kinship Organization in Late

Imperial China, 1000-1940, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

Redfield, Robert, 1956, Peasant Society and Its Culture, Chicago.

Scott, James, 1990, Domination and the Arts of Resistance, Yale University Press.

Turner, V., 1967, The Forest of Symbols, Ithaca, New York.





----------- - 1969, The Ritual Process, Chicago: Aldine.

Watson, James, 1985, “Standardizing the Gods: The Promotion of T’ien Hou (Empress of Heaven) Along the South China Coast, 960-1960”, in David Johnson and Others eds., Popular Culture in Late Imperial China, Berkeley, University of California Press.

Wolf, Arthur, ed., 1974, Religion and Ritual in Chinese Society. Stanford University Press.

【原文链接】 【回到目录】



【扩展阅读】晏青：仪式化生存：中国传统文化的传播面向与表征模式

传统文化的仪式化传播,一方面是基于大众媒介构建了现代社会的象征体系,仪式化传播是其中一个重要的面向;另一方面基于传统文化文本的仪式构成、意指方式与现代功能,使得"仪式化生存"电脑成为传统文化的现代形态。在此形态中,传统文化节目可以分为事件传播与日常传播两种互为流转的形态。仪式为传统文化的传播提供了现代框架,能够带给观众以仪式的体验。由此,传统文化的电视仪式构建了一种拟态性的历史。现实的象征秩序、意识形态借助这套话语系统,实现主体塑造、权力获取与共同体维系。

【原文链接】　　【回到目录】



主编：方可成

编辑：施钰涵

设计：潘雯怡，季文仪

校订：季文仪

出品人：杜婷

若希望订阅此电子周刊 doc 版请发空邮件至 cochinaweeklydoc+subscribe@googlegroups.com；若订阅 pdf 版请发送至 cochinaweeklypdf+subscribe@googlegroups.com；mobi 版至 cochinaweeklymobi+subscribe@googlegroups.com；epub 版至 cochinaweeklyepub+subscribe@googlegroups.com。

此电子周刊由「我在中国」（Co-China）论坛志愿者团队制作，「我在中国」（Co-China）论坛是在香港注册的非牟利团体。除了 Co-China 周刊之外，Co-China 每月还在香港举办论坛，并透过网络进行视频、音频和文字直播。2012 年开始 Co-China 在香港举办面向青年的夏令营，第一届主题为「知识青年，公共参与」，2013 年夏令营的主题是「始于本土：本土、国家、世界冲撞与协商」，2014 年夏令营的主题是「让对话成为可能」。

Co-China 论坛网址：https://cochina.co

Co-China 论坛新浪微博：CoChina 論壇（http://weibo.com/weekly1510）

Co-China 论坛 facebook：「我在中國」（Co-China）論壇（https://www.facebook.com/CoChinaOnline）

